في الفكر الإسلامي المعاصر (١)

د.محمَّد حلمي عبد الوهَّاب

الدين والسلطة والمجتمع

مقاربات نقدية



نيوبوك للنشر والتوزيع

الدّين

والسلطة والمجتمع

مقاربات نقدية

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

عبد الوهَّاب، محمَّد حلمي
الدِّين والسُّلطة والمُجتمع: مقاربات نقدية/ د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب. - القاهرة:
نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط ١ / القاهرة: ٢٠١٨م.
٢٢٩ص؛ ١٤×٢١سم
تدمــك: ٩-٧٤-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٧/١٧٦٦٥
أ- العنوان ٢١٤،٣٢

دار النشــر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنــوان الكتــاب:	الدِّين والسُّلطة والمُجتمع: مقاربات نقدية
الكـــاتـــب:	د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب
رقــم الطبعــة:	الأولى
تــاريــخ الطبــع:	٢٠١٨



نيو بوك
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

في الفكر الإسلاميِّ المُعاصِر (1)

الدِّين والسُّلطة والمُجتمع

مقاربات نقدية

د. محمَّد حلمي عبد الوهَّاب



2018


بسم الله الرحمن الرحيم



الإهداء

إلى أبي، في مثواه الأخير،

بعض ما غرست يداك.

إلى أمي، أمدَّها اللَّه بالعافية،

ثمرة من ثمار عطائك الذي لا ينفد.



المؤلّف

المحتويات

مقدِّمة

مقدِّمة

سعينا، في كتابنا هذا، إلى الاشتغال بمجموعة من القضايا الفكرية المهمَّة التي تتعلَّق بوضعية الدِّين والسُّلطة والمجتمع في الفكر الإسلاميِّ القديم والمعاصر؛ وفي مقدِّمتها: حاكمية الشُّورى وسياسات الحكم الرشيد، ومدنية السُّلطة في الإسلام، ورؤى الشَّريعة والقانون، واتجاهات دراسة القضاء والحسبة... إلخ. وكما هو ملاحظ؛ فإنَّ تلك القضايا تتعلَّق بالاجتماع السِّياسي، وطرائق تدبيره في «المجال العام»، على أرض الواقع. فالإنسان «مدنيٌّ بطبعه» يجد نفسه في قلب الجماعة، مضطرا إلى التعاون معها، والدِّفاع عن المصالح المشتركة التي تجمعه بها، فحيثما وجدت تلك المصالح المشتركة، ينشأ «المجال العام»، الذي يكون ساحة للقاء أصحاب تلك المصالح.

والحال أنَّ هناك العديد من النَّظريات الفلسفية التي تحاول أن تُفسِّر كيفية نشوء المجال، أو الحيز، العام؛ إمَّا باعتباره تجريدًا للدَّولة، وإمَّا باعتباره يشير - في حالة الحداثة - إلى فضاء اجتماعي/ سياسي/ قانوني/ ثقافي، بصفة خاصة، وإما باعتباره نتيجة وثمرة مباشرة لشورى الجماعة وجدلية العمران البشري، على اعتبار أنَّ الدَّعوة الدِّينية التي تُحدِّد الغايات النَّهائية

باتت تُشكِّلُ أمرَ الـجماعة؛ لأنَّ الأمرَ بالـمعروف والنَّهيَ عن الـمنكر فرضُ عينٍ، والفعل السِّياسي الذي يُحدِّد الأدوات بات يُشكِّلُ أمرَ الـجماعة كذلك؛ حيث إن تحقيق الـمعروف ومنعَ الـمنكر ليس دعوةً فحسب؛ بل هو فِعْلٌ تاريخيٌّ بأدواته السِّياسية.

وهنا فقط ينشأ «الـمجال العام» على أساس التَّشاور والتَّنافس في العُمران البشري، وفقًا لِمبدأ التَّدافع القرآني: (وَلَوْلاَ دَفْعُ اللـهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللـهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)[البقرة: 251] وذلك من أجل نقل الإنسان من منطق «التَّاريخ الطَّبيعي» - الذي تحكمه الضَّرورة والقوَّة - إلى منطق «التَّاريخ الحضاري» الذي تحكمه الحرية والحُجَّة.[1]

فالشُّورى كانت تمثِّل، في تجربتنا التَّاريخية مع السُّلطة السياسية، أحدَ تقليدين أساسيين: التَّقليدُ التَّعاقديُّ الشُّورويُّ، والتَّقليد الامبراطوريُّ أو السُّلطانِيُّ. وللتقليد الأول شواهد تأسيسية في لحظة قيام الـمجتمع السِّياسي بالـمدينة الـمنورة بعد الهجرة، كما يظهر من كتاب النَّبي ﷺ بين الـمهاجرين والأنصار، الذي تصف مقدِّمته، أو ديباجته، أنَّه كتاب «تعاقُد» بين الـمؤمنين والـمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومَنْ تبعهم أو لَحِق بهم وجاهد معهم، أنَّهم «أمَّة واحدة» من دون النَّاس؛ مما يعني أنَّهم يُعلنون إقامة مجتمع سياسي ذي تنظيمات داخلية، وأنَّهم «جماعة واحدة»

(1) إبراهيم البيومي غانم، **فقه الشورى بين الأخلاق والوئام الاجتماعي**، مجلة التفاهم، السنة الثانية عشرة، العدد 46 (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، خريف 2014م/ 1435هـ)، ص 63 - 67 بتصرف.

تجاه الـخارج. ولا حاجة بنا إلى التَّذكير بأنَّ تعاقدًا كهذا قائم على الإرادة الـحرَّة والاختيار الكامل من جانب الــمتعاقدين، إنَّما يضعهم في موقع صاحب الـحق والسُّلطة في إدارة شؤون تعاقدِهم.(1)

أمَّا التَّقليد الامبراطوري في فهم الــخلافة والإمامة، فنجد إشارات مبكِّرة إليه أيضًا في كلمات منسوبة إلى الــخليفة الرَّاشدي الثالث عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب إبَّان خلافتهما؛ من مثل مواجهة عثمان للثوار عليــه بالقول: إنَّه يُؤثر الــموت على أن ينزع قميصًا قمَّصه إيَّاه اللَّه، أو أن يتــبرَّأ من عمل اللَّه وخلافته. ومن مثل اعتبار علي لسلطانه أنَّه «سلطان اللَّه»؛ ولذلك فهو واجب الطَّاعة. لكنَّ الأصول، أو التَّدعيمات، الثِّيوقراطية لذلك تظهر بوضوح للمرَّة الأولى في الـمسكوكات النَّقدية الأموية منذ أيام عبد الــملك بن مروان (65 - 86هـ)، وفي رسائل كُتَّاب دواوين بني أمية، ثمَّ في خُطب أولئك الــخلفاء ومدائح الشُّعراء لهم، وكذلك الأمر بالنِّسبة للعباسيين الذين لَم يختلفوا في ذلك عن بني أميَّة.(2)

---

(1) رضوان السيد، **مسألة الشورى والنزوع الامبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة**، مجلة الاجتهاد، المجلد السادس، العدد 25، (بيروت: دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، خريف 1994م)، ص 34.

(2) **الـمصدر السابق**، ص 37 - 38. وفي السياق ذاته يرصد رضوان السيد تحولين كبيرين كان لهما تأثير حاسم فيما يتعلق بمسائل السلطة والشرعية والشريعة؛ هما:

التحول الأول: انفصال الشريعة عن السياسة، ثم انقسام النُّخب الإسلامية إلى: أهل السَّيف، وأهل القلم. وقد حدث ذلك إبَّان القرن الثالث الهجري بمبادرة السُّلطة الـمركزية أيام الخليفة الـمأمون، الذي لاحظ تصاعد وعي النخب العالِمة بذاتها مع انتشار مرويات من مثل: «العلماء ورثة الأنبياء»، و «الأمراء حُكَّام على النَّاس والعُلماء حُكَّام على الـملوك»، وتفسير مصطلح «أولي الأمر» في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا=

من هنا تتأتى أهمية محاولة الإمام محمَّد عبده (1266 - 1323هـ/ 1849 - 1905م) الـمتعلِّقة بتأكيد الطابع الـمدني للسلطة في الإسلام، وهو ما عبَّر عنه بـ «الأصل الـخامس للإسلام: قَلْبُ السُّلطة الدِّينية». والـحال أنَّ الإمام محمَّد عبده لم يقتصر في نفيه وجود سلطة دينية في الإسلام على ما يمكن تسـميته برجال الدِّين فحسب؛ وإنَّما مدَّ نطاق هذا الـحكم من جانبه ليشمل السُّلطة السِّياسية في الـمجتمع الإسلامي، بحيث يصبح الـحاكم في هذا الـمجتمع حاكما مدنيًّا من جميع الوجوه. وهذا يعني أنَّ مسألة اختياره، أو عزله، إنَّما تخضع في الـمقام الأول والأخير إلى رأي الأمَّة، لا إلى حق إلهيٍّ في تنصيبه.

=الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ الـلـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ)[النساء: 59]، بأنَّهم أهل العلم والفقه والدِّين. ولأن زعم خلافة اللَّه يتخذ من الدِّين سندًا في السَّيطرة والضبط، فقد خشي الـمأمون زعزعةَ أسس سُلطتِه إن اسْتأثر العلماءُ بالدِّين، فاختار أن يخوض معهم معركة «خلق القرآن» التي اتضحت أبعادها تمامًا أيام الـخليفة الواثق (227 - 232هـ) في أنَّها صراعٌ على مَنْ يلي أمر الشَّريعة تحمُّلا وحفظًا ودعوةً واستنباطًا، في سياق كان الشَّافعيُّ (ت 204هـ) قد حسمه في رسالته لصالح العلماء الـمجتهدين. وانتهى الأمر بتنحية العلماء عن الـمجال السِّياسي في مقابل استئثار الـخلفاء والأمراء بذلك الـمجال؛ فالطَّاعة للأمراء والـمرجعية في قضايا الشَّريعة للعلماء.

التحول الثاني: تمثل في جعل الـمسألة السِّياسية قصرًا على الـحُكَّام أو الواصلين للسُّلطة بالقوة. فمنذ أواخر البويهيين، مطلع القرن الـخامس الـهجري، بدأت تظهر في أدبيات السَّمَر والتَّاريخ وكتب نصائح الـملوك والفلسفة تقسيمات طبقية للمجتمع تسترشد بدثائر الفرس واليونانيات الـمنحولة، وتقول بأنَّ الـمجتمع منقسمٌ بالطَّبيعة إلى: خاصَّة وعامة، والـخاصة صنفان: الأمراء والأدباء، والعامَّة أصنافٌ تجَّارٌ وزُرَّاعٌ... إلخ. ثمَّ صارت القسمة صريحةً أيام السَّلاجقة واستمرت حتَّى أواخر أيام السَّلطنة العثمانية: هناك أهل سيفٍ، وهناك أهل قلمٍ، ثمَّ هناك العامَّة التي تشمل بقية فئات الـمجتمع. **نفسه**، ص 41 - 43 بتصرف.

على أنَّ ذلك لا يتعارض، في رأي الإمام، بحال من الأحوال مع وجود الشريعة؛ فالإسلام دينٌ وشرعٌ، فقد وضع حدودًا، ورسم حقوقًا «وليس كلُّ مُعتَقِدٍ في ظاهر أمرِه بحكمٍ يجري عليه في عمله؛ فقد يغلِبُ الهوى، وتتحكَّم الشَّهوة، فيُغمَطُ الحقُّ، ويتعدَّى المُعتدي الحدَّ. فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وُجدَت قوَّة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحقِّ، وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بدَّ [إذن] أن تكون في واحدٍ؛ وهو السُّلطان أو الخليفة (...) فالأمَّة، أو نائب الأمَّة، هو الذي يُنصِّبه، والأمَّة هي صاحبة الحقِّ في السَّيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدنِيٌّ من جميع الوجوه».[1]

***

يتضمَّن كتابنا هذا مجموعة من الأبحاث والدِّراسات والمقاربات الفكرية التي أنجزتُها على مدى سنوات عشر ماضية (2007 - 2017م)، وتتغيا جميعها الإبانةَ عن حدود، واتِّجاهات، ومآلات تجارب الإصلاح الفكريِّ والدِّيني، فيما يتعلَّق بوضعية وإشكالات: الدِّين، والسُّلطة، والمجتمع. وذلك عبر فصول أربعة تتوزَّع على مسائل: الشورى وسياسات الحُكم الرشيد، ونقد السُّلطة الدِّينية، ورؤى الشَّريعة والقانون، واتجاهات دراسة القضاء والحسبة في الفكر الإسلاميِّ المعاصر.

(1) محمَّد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، تحقيق وتقديم محمَّد عمارة، خمسة أجزاء، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الشروق - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427هـ - 2006م)، الجزء الثالث، ص 309 - 310.

ففي **الفصل الأول:** «حاكمية الشُّورى في النَّصِّ والوعي والتَّاريخ: سياسات الحكم الرَّشيد ومآلاته في التَّجربة الإسلامية»، سوف نقوم بالتركيز على جملة الأسباب التي أدَّت في النهاية إلى تضاؤل الأبعاد السِّياسية والاجتماعية لمفهوم الشُّورى، بحيث لم نعد نلمس له وجودًا رسميًّا؛ اللهم إلا في ثنايا وتضاعيف كتُب نصائح الملوك، أو المرايا السُّلطانية! وحتَّى على مستوى هذه الكتب، فإنَّ احتكام الخليفة إلى مبدأ الشُّورى لَم يعد مدْعاةً للمدح والثناء، كما كان عليه الوضع من قبل، وإنَّما حلَّت بدلا من ذلك مجموعة من الصِّفات والمؤهَّلات الأخرى، في مقِّدمتها: «الشَّوكة» و«الكِفاية»؛ أي القدرة على دفع العدوان الخارجي/ [الشَّوكة] من جهة، والقدرة على قمع المعارضة الدَّاخلية/ [الكفاية] من جهة أخرى!

كما يرصد هذا الفصل التغيُّر التَّدريجي الذي طرأ على مفهوميْ: «الأمر» و«الشُّورى»؛ خاصَّة مع تركُّز السُّلطة في يد العسكريين المستوردين [الأتراك] أيام الخليفة العباسي المتوكل على اللَّه (205 - 247هـ)، والذي تمَّ بموجبه الاقتصار على « الطابع الأخلاقيِّ للشُّورى»، وتفريغها من الأبعاد الاجتماعية والسِّياسية والدِّينية؛ وصولا إلى اختفائها تمامًا حيث لَم يتبق منها شيءٌ في النهاية؛ بما في ذلك طابعها الأخلاقي!

كما سعينا في مُقاربتنا هذه إلى إيضاح واستكشاف الفوارق الكامنة ما بين: الشُّورى كمبدأ منصوص عليه في القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبوية **أولا**، وكما كان ماثلا في حياة المسلمين وتفكيرهم ، ومُتجلِّيًا في التَّجربة أو الخبرة السِّياسية التَّاريخية للأمَّة الإسلامية **ثانيا**، وارتباط هذا المبدأ بمفهوم السُّنن الإلهية **ثالثا**.

أمَّا **الفصل الثاني**، وعنوانه: «نقد السُّلطة الدِّينية في فكر الإمام محمَّد عبده»؛ فقد هدفنا فيه إلى الإبانة عن مشروع الأستاذ الإمام في الإصلاح والتَّجديد الدِّيني، والذي يتجاوز حدود إصْلاح المؤسَّسات الدِّينية التقليدية؛ كالأزهر، ليصبح مظلَّة أكْبرَ للإصلاح في كلِّ شيء: في الأصول والفروع، في الفِقْه والتَّصوف، في علم الكلام والتَّفسير، مع ممارسة الاجتهاد ضمن إطارٍ ضبطَهُ بمحدِّديْن أساسيين، هما: أن تكون الحاجة أساس التَّجديد، وأن يتمَّ العمل على ذلك بالتَّدريج.

ضمن هذا السِّياق العام، قاربنا مفهوم السُّلطة في فكر الإمام محمَّد عبده، وكيف أنَّه عمل على نفي الصِّبغة الدِّينية عنها، فيما عبَّر عنه بـ «الأصل الخامس للإسلام: قَلْبُ السُّلطة الدِّينية». والواقع أنَّه ليس بإمكاننا أن نتفهَّم طبيعة نظرة الإمام محمَّد عبده لمفهوم «السُّلطة الدِّينية في الإسلام»، بمعزل عن أمرين رئيسين: **أحدهما** يتَّسم بغلبة الطَّابع الفكريِّ الجدليِّ. **وثانيهما** ذو طابعٍ سياسيٍّ عمليٍّ.

أمَّا **الأمر الأول**؛ فيتعلَّق بالجدال الواسع الذي حمى وطيسه بين كلٍّ من: الإمام محمَّد عبده والأستاذ فرح أنطون (1291 - 1341هـ/ 1861 - 1922م)، صاحب مجلة «الجامعة»، حول موضُوعيْ: «ابن رشد وفلسفته»، و «الاضطهاد الدِّيني في النَّصرانية والإسلام». وأمَّا **الأمر الثاني**؛ ذو الطابع السياسيِّ العمليِّ، فيتعلَّق بالموقف العام للأستاذ الإمام من «الخلافة العثمانية» في عصره.

وفي سياقٍ مُشابه، يتمحور **الفصل الثالث** حول «رُؤى الشَّريعة

والقانون في الفكر الإسلاميِّ المعاصر»؛ وذلك بالتركيز على محمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م)، صاحب تفسير «المنار»، الذي لا يتم إدراجه في العادة ضمن الصِّنف المتعارف عليه بـ «التَّفسير بالمأثور»؛ وإنَّما ضمن «التَّفاسير العقلية الاجتماعية» التي تؤمن بالوحدة الموضوعية في القرآن الكريم تارة، أو ضمن تفاسير «المدرسة العقلية الحديثة» تارة أخرى.

وقد اخترنا من جانبنا بحث هذه الإشكالية بالذات؛ نظرا لأنَّنا لاحظنا أنَّ المقاربات المتعلقة بجدالات الشَّريعة والقانون في مدرسة المنار (تفسيرًا ومجلةً)، تبدو غائبة تماما؛ على الرُّغم من الدِّراسات العديدة التي خُصِّصتْ لدراسة صاحب المنار ومدرسته في العقود الأخيرة، حيث طغى الانشغال بقضايا فكرية أخرى: كوضعية المرأة، وعلاقة الإسلام بالمسيحية، والفكر السِّياسي عند محمد رشيد رضا، إلى غير ذلك. في حين اقتصر البعض الآخر، عند التعرض لمسألة السُّنن الإلهية، أو الكونية، على مجرد الإشارة لها في سياق الحديث عن مركزية المرجعية المقاصدية والخلدونية في مشروع الإمام محمَّد عبده التَّجديدي.

وفي السِّياق ذاته يتنزَّل **الفصل الرابع** والأخير المتعلِّق بـ «تاريخ الحِسْبَة والقضاء واتجاهات دراستهما في الفكر الإسلاميِّ المعاصر»، والتي تتوزع ما بين: اتجاهات سلفية دينية مُحافِظة، واتجاهات تاريخية قانونية واجتماعية؛ فضلا عن الاتجاه الأدبيِّ الفنيِّ.

وقد كشف هذا الفصل عن اهتمام المسلمين، قديمًا وحديثًا، بالحديث عن الحسبة والقضاء في إطار الشَّريعة الإسلامية، وعلائقهما بالسُّلطة

السِّياسية والـمجتمع الإسلاميِّ؛ خاصة ما يتعلَّق بالحديث عن وظائف الحسبة والقضاء: دينيًّا واجتماعيًّا. وقد أمكننا تقسيم المصادر المتعلِّقة بموضوعي: الحسبة والقضاء في القديم إلى قسمين رئيسين: **أحدهما** يتمثَّل في المصادر الفقهية والكلامية، بينما يتعلَّق **ثانيهما** بالمصادر ذات الطَّابع العمليِّ، والتي تركِّز بصفة خاصة على وظائف القاضي والمحتسب، وحدود سلطتهما الدِّينية والسِّياسية.

وفي الأخير؛ يمكن القول: إنَّ مسألة الشَّريعة والقانون في الفكر الإسلاميِّ المعاصر لم تنفصل في يومٍ من الأيام عن القضايا الرَّاهنة المتعلَّقة بالدِّين والسِّياسة. فمن جهة أولى تزايدت وتيرة المُطالبة بضرورة «تطبيق الشَّريعة» لدى جماعات الإسلام السِّياسيِّ منذ مُنتصف القرن الماضي، وصولا إلى انتفاضات الرَّبيع العربيِّ. ومن جهة أخرى، تبدو البُنَى التي تشكَّلت منها «الشَّريعة»، فضلا عن طرائق تطبيقها، مُتنوعة بالنَّظر إلى تنوع المُدَافِعين عنها، وما يحملونه من أفكارٍ وتصوُّراتٍ، وأهدافٍ وطموحاتٍ؛ سياسيةٍ واجتماعية.

ضمن هذا الإطار العام - مركزية العلاقة بين القانون/ الدَّولة، والشَّريعة/ الدِّين - نلحظ أنَّ ثمّة علاقة تلازميَّة، من حيث التَّكوين، بين الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر من جهة، وبين الإشكالية السِّياسية التي تتمظهَرُ في مسألة الشَّريعة وموقعها في النَّظام العامّ للدَّولة من جهة أخرى.

وليس أدلَّ على ذلك، من أنّه في أول احتكاكٍ للعالَمَيْن العربيِّ الإسلاميِّ مع الغرب - إنْ عسكريًّا في قلْب البلاد العربية عبر الحملة الفرنسية على

مصر (1798 - 1801م)، أو ثقافيًّا عبر البعثات العلميــة إلى أوربا - فإنَّ أول ما استرق أنظار القادة العرب الـمسلمين، وقلوب النُّخبة الـمثقَّفة الـمحلية وتلك العائدة من الغرب؛ هو ذلك السَّبْق الـحداثوي في فنون الـحكم والإدارة، والسِّياسة والعسكرية.

وتبعًا لذلك، سَرعان ما تبيَّن لروَّاد النَّهضة العربية الـحديثة - في إطار تشخيصهم علَّة تخلُّف العرب والـمسلمين وتقدُّم غيرهم - أنَّ وراء الغرب تنظيمًا مُعَينًا للقانون والدَّولة، وأنَّ السَّبب في نجاحه إنَّما يرجع أساسًا إلى نظام الدَّولة فيه، وأنَّ تخلُّف العرب والـمسلمين، تبعًا لذلك؛ إنَّما يعود إلى تخلُّف نظاميهما السِّياسيِّ.

وقد أدَّى ذلك إلى افتراض أنَّ الـمجتمعات الإسلامية كانت تُطبق الشَّريعة تاريخيًّا، وترتبط بعلاقة حميمة مع مؤسَّسة «الـخلافة» ونظام الـحكم الإسلاميِّ في الوقت ذاته. كما ساد اعتقادٌ آخر بأنَّ هذه العلاقة الوثيقة إنَّما قُطِعتْ جرَّاء الـهيمنة الاستعمارية التي مارستها القوى الغربية على معظم دول العالَم الإسلاميِّ، وما نتج عنها من إكراهاتٍ لفرض، أو تبنِّي، النماذج الأوربية في القانون والـــحكم والإدارة. ومن هنا، نشأ الاهتمامُ لدى أتباع الـــحركات الإسلامية، وحتَّى بعض الـــحركات القوميَّة كذلك، من أجل إعادة الاعتبار للشَّريعة؛ بوصفها تمثِّل قانونا عامًّا.

وختامًا؛ فإنَّني لا أجد ما أختم به هذه الـمقدِّمة، أفضل مما قاله الإمام محمَّد عبده - في معرض تفسـيره آية الصِّراط في ســورة الفاتحة - حيث قال: «وقد قالوا: إنَّ الــمراد بالصِّراط الـمستقيم الدِّين، أو الـحق، أو العدل،

أو الـحدود. ونحن نقول: **إنَّه جملة ما يُوصِّلنا إلى سعادة الدُّنيا والآخرة من عقائد، وآداب، وأحكام، وتعاليم».**[1]

(قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ {١٦١/٦} قُلْ إِنَّ صَلاَتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لله رَبِّ الْعَالَمِينَ {١٦٢/٦} لاَ شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ) [الأنعام: 161 - 163].

القاهرة

الجمعة 3 ذو الحجَّة 1438هـ

25 أغسطس/ آب 2017م

(1) محمَّد عبده، **تفسير القرآن الـحكيم الـمشتهر باسم تفسير الـمنار**، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الـمنار، 1366هـ - 1947م)، الـجزء الأول، ص 65.

الفصل الأول

حاكمية الشورى

في النص والوعي والتاريخ

سياسات الحكم الرشيد في التجربة الإسلامية

تمهيد

«الشُّورَى أُلْفَةٌ للجمَاعَةِ، وَمِسْبَارٌ للعقُـولِ، وسَبَبٌ إلى الصواب. ومَا تَشَـاوَرَ قـوْمٌ إلا هُدُوا».[1]

على رغم القناعة التامَّة بأنَّ تأصيل الشُّورى كقيمةٍ في حياة المسلمين عامَّة - وفي المجال السِّياسي بصفة خاصَّة - يعدُّ بمثابة المفصل الرئيس في وجهة «الحكم الرَّشيد»؛ لما للمجال السياسيِّ من انعكاسات خطيرة على الحياة الفكرية والاجتماعية والدِّينية كافة، وأنَّ اللَّه تعالى جعل من الشُّورى معيارا حقيقيا لالتزام أمَّة الإسلام بتحقيق «الحاكمية الإلهية» في حياة النَّاس وبناء الأمَّة الرَّاشدة الرَّشيدة؛ فإنَّ ثمة اختلافا كبيرًا بين الشُّورى

(1) ابن العربي (أبو بكر محمَّد بن عبد اللَّه المعافري المتوفىَّ سنة 543هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق محمَّد علي البجاوي، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1392هـ - 1972م)، الجزء الثالث، ص 1668.

كقيمة إيمانية منصوص عليها في آي الذِّكر الحكيم من جهة، وبين تشكُّلِها وتجلِّيها على مستوى كُلٍّ من الوعيِّ والممارسة السِّياسية التَّاريخية للأمة الإسلامية من جهة أخرى.

فقد انتهى الأمر بها إلى أن أصبحت من «مخلَّفات» الماضي، بعد أن تضاءلت الأبعاد السِّياسية لها تدريجيا حتَّى غابت تماما، فلم يعد لها من وجود رسميٍّ سوى ضمن تضاعيف كتب نصائح الملوك أو مرايا السُّلطان! وحتَّى على مستوى هذه الكتب، فإنَّ احتكام الخليفة إلى مبدأ الشُّورى في حكمه لم يعد مدعاة للمدح أو الثناء، كما كانت عليها الحال من قبل، وإنَّما حلَّت بدلا منها مجموعة من الصفات والمؤهِّلات الأخرى في مقدمتها: «الشَّوكة»[1] و «الكِفاية»؛ أي القدرة على دفع العدوان الخارجي [= الشَّوكة]، والقدرة على قمع المعارضة الدَّاخلية أو الفتنة[2] [= الكفاية]!

---

(1) تُطلق «الشَّوكة» في اللغة بمعنى: الحِدَّة والسِّلاح. وفي القرآن الكريم: (وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ)[الأنفال: جزء من الآية 7] انظر: الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني المتوفَّى سنة 1094هـ)، **الكُلِّيات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الأولى، (طهران: مكتبة ذوي القربى، 1433هـ)، ص 455. وانظر أيضا: السَّمين (أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي المتوفَّى سنة 756هـ)، **عُمدة الحفَّاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق عبد السلام أحمد التونجي الحلبي، الطبعة الأولى، (طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، جمادى الآخرة 1424هـ - ديسمبر 1995م)، الجزء الثاني، ص 1385. حيث يقول في تفسير الآية: «الشَّوكة هنا السِّلاح، وقيَّده بعضهم فقال: السِّلاح التَّام. والشَّوكة أيضا القوَّة والسُّلطان، ومنه قول الفقهاء: مَنْ ولَّاه ذو الشَّوكة؛ يُريدون ذا القَهْر والغَلَبَة».

(2) ترد لفظة «الفتنة» في القرآن الكريم بمعنيين رئيسين: **أولهما** الاختبار والامتحان الإلهي (وذلك في نحو أربعين موضعا). **وثانيهما** الانقسام الدَّاخلي، أو الحرب الأهلية=

ومن أسف، فإن فقهاء الأمة الإسلامية لم يستطيعوا أن يتوصلوا مثلا إلى «فكرة التمثيل» أو «المجالس النيابية» أو حتّى إمكانية تمثيل الأكثرية لرغبات الجماهير. بل على العكس من ذلك تمامًا، ظلوا يفتشون عن اليقين في كلٍّ من: «الجماعة» و «الإجماع»! وتبعًا لاستحالة تحقُّق الثاني عمليا أخذوا يجرُّون وراءهم فكرة «أهل الحَلِّ والعَقْد» والتي أصبحت بمثابة العقيدة غير القابلة للجدل أو النقاش، غير مُلْتَفتين إلى أنها تَسْلب ولاية الأمَّة

= (وذلك في سبعة أو ثمانية مواضع). أما مادة «فتَن»؛ فوردت في تسع وخمسين موضعا مُوزَّعة على تسع وعشرين سورة من سور القرآن الكريم.كما وردت كلمة «فتنة» مُعرَّفة ومُنكرة ومُضافة في أربع وثلاثين مرَّة. ولهذا تتعدَّد معانيها، إذ تفيد «الإحراقَ والعذاب» تارة؛ كما في قوله تعالى: (ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ)[الذاريات: 14]، أو الحيرة والضلال تارة أخرى؛ كما في قوله تعالى: (وَمَن يُرِدِ اللـهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللـهِ شَيْئًا)[المائدة: جزء من الآية 41]؛ أي من يُرِد ضلالته. وتأتي بمعنى الكفر أيضا؛ كما في قوله تعالى: (وَلَكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ)[الحديد: جزء من الآية 14] وقد اقترنت لفظة «الفتنة» في ثلاث آيات بكلٍّ من: القتل والسُّقوط؛ كما في قوله تعالى: (وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ)[البقرة: جزء من الآية 191]، ومثلها قوله أيضا: (وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ)[البقرة: جزء من الآية 217] وفي قوله تعالى: (أَلاَ فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُواْ)[التوبة: جزء من الآية 49] كما درج الفقهاء - ابتداء من الإمام الشَّافعي في كتابه «الأم» - على وصف الخارجين على الإمام بـ «البُغاة»، حيث خلَّفت تجارب النِّزاعات الداخلية/ الفتنة تأثيرات عدّة في الوعي والتّاريخ أدَّت إلى ظهور أدبيات كبرى في وصف «الفتنة» والتحذير منها.

لمزيد من التفاصيل حول مأْسَسَة الفتنة وتوظيفها سياسيًّا قارن بدراستنا: الفتنة وسياقاتها المعرفية لدى تيارات التَّشدُّد، مجلة التَّسامُح العُمَانية، السنة السادسة، العدد 21، شتاء 1429هـ - 2008م، ص 228 - 246. ورضوان السيد، الفتنة وأخواتها في النَّص والوعي والتَّاريخ، المصدر السابق، ص 210 - 226. وفيصل الحفيان، والفتنة أشدُّ والفتنة أكبر: تأمُّلات في الفتنة وتداعياتها، نفسه، ص 196 - 209.

على نفسها من معناها إنْ لم يُعْتَبَر هؤلاء قوَّة واحدة من بين قوى متعدِّدة في السِّياسة والاقتصاد والاجتماع.

وإذا تتبعنــا تطور التَّجربة التَّاريخية والثقافية - ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرَّابع الهجري بصفة خاصــة - من أجل إيضــاح تأثير الفكرة الشُّوروية وحدودها، فسوف نجد أنفسنا إزاء الـحقائق والـمعطيات التالية:

1) عسْكرة الدَّولة باستيلاء العسْكريين الــمُسْتَوْرَدِين على مقاليد الأمور والسُّلطة.

2) مجيء السَّلاجقة من شرق العالم الإسلامي.

3) شيوع نظام الإقطاع الذي جعل الدَّولة العسكرية تنْفرد بملكية الأرض وحواصِلِها، فضلا عن اتّجاه الدَّولة إلى تقسيم المجتمع تقسيما وظيفيا ما بين: «أرباب السُّيوف» و«أرباب الأقلام».[1]

ليس غريبا إذاً - والـحال هذه - أن يطرأ تغيُّر تدريجي على مفهوميْ: «الأمر» و«الشُّورى» مع تزايد تركُّز السُّلطة في يد العسكريين يتمُّ بموجبه الاقتصار على «الطَّابع الأخلاقيِّ للشُّــورى» ومن ثمَّ تفريغها من الأبعاد الاجتماعية والسِّياسية والدِّينية كافَّة، لتختفي تماما في نهاية الأمر فلا يبقى منها شيء؛ بما في ذلك طابعها الأخلاقيّ!

صحيح أن الشــورى «مبدأ له طابع اجتماعــي أخلاقي؛ فهي ليست مجرد

(1) رضوان السيد، **سياسيَّات الإسلام المعاصر .. مراجعات ومتابعات**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1418 هـ - 1997م)، ص 273.

نظرية سياسية أو نظام حكم كالديمقراطية؛ بل هي منهج اجتماعي وأخلاقي للتعايش والتشاور والتضامن والتكافل الشامل بين أفراد المجتمع وعناصره ومجموعاته وهيئاته وجماعاته، على أساس الحوار الحر والمشاركة العادلة والتوازن الذي يضمن للفرد حقَّه في المشاركة في قرارات الجماعة وثرواتها، وأمنها؛ وذلك في مقابل واجبه في الالتزام بقيمها وقراراتها الجماعية، فضلا عن التزامه الخُلُقي باستشارة ذوي الرأي والخبرة وطلب مشورتهم والإنصات لنصائحهم في شؤونه الخاصة، ومشاركاته العامة».[1] - لكن الاقتصار على المنزع الأخلاقي فحسب فيما يتعلق بشخص الحاكم يفرغ مبدأ الشورى من مضمونه في ظل عدم وجود قوانين أو ضوابط تحول دون انفراده بالرأي واستبداده.

وفي الأحوال كلّها؛ فإننا سنسعى في مقاربتنا هذه إلى استكشاف وإيضاح الفوارق الكامنة ما بين: الشُّورى كمبدأ منصوص عليه في القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبوية **أولا**، وكما كان ماثلا في حياة المسلمين وتفكيرهم، ومُتجلِّيًا في التَّجربة/ الخبرة السِّياسية التَّاريخية للأمَّة الإسلامية **ثانيا**، وارتباط الشورى بمفهوم السنن الإلهية **ثالثا**. وذلك عبر المباحث التَّالية:

المبحث الأول: الشُّورى في النَّص: السِّياقات والتَّجليات

وفيه أعرض لِمعنى الشُّورى في اللغة، وتجلياتها المتعدِّدة في السِّياق القرآنيِّ، وفي السنَّة النَّبوية.

(1) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، الطبعة الأولى (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م)، ص 89 - 90.

المبحث الثاني: الشُّورى في الوعي والتَّاريخ

وفيه أعرض لنظام الشُّورى قبل الإسلام، وواقعه ضمن تضاعيف الممارسة السِّياسية التَّاريخية للأمَّة الإسلامية إبَّان عهد الخلفاء الرَّاشدين.

المبحث الثالث: الشُّورى في كتب مرَايا الأمراء والآداب السُّلطانية

وفيه أتتبع مفردة الشُّورى ومُشتقاتها في أدبيات مرايا الأمراء وكتب الآداب السُّلطانية من أجل الوقوف على موقِعها، ورصد التَّحولات التي طرأتْ عليها إلى أن غدت مسألة هامشية في الكتب المتأخرة، أو اختفت بالكلية.

خاتمة

تتضمَّن أهم النَّتائج التي توصلت إليها الدِّراسة، وبعض التوصيات المهمة.

المبحث الأول

الشُّورى في النَّص: السِّياقات والتَّجليات

أولا: المعنى اللغوي ودلالاته

تحيل مادة «شَوَرَ» في معاجم اللغة العربية إلى مجموعة من المعاني المختلفة؛ في مقدّمتها:

(1) اسْتِخْلَاصُ العسَل واجْتِنَائِهِ:

شَارَ العسلَ يَشُورُه شَوْرًا؛ اسْتَخْرَجَهُ مِنْ الْوَقْبَة[1] واجْتَنَاهُ. وشُرْتُ العسلَ واشْتَرْتُـهُ: اجْتَنَيْتُه وأخَذْتُه مِنْ مَوْضِعِهِ. وأَشِرْنِي على العسَلِ: أي أَعِنِّي. والـمُشَارُ: الـمُجتَنَى. والـمَشَارُ: الخليَّةُ يُشْتَارُ مِنْهَا. والشَّوْرُ: العسَلُ الـمَشُورُ؛ سُمِّي بالمصدر.[2]

(1) الوَقْبَةُ: الكُوَّةُ العظيمة فيها ظِلٌّ، ونَقْرَةٌ في الصَّخْر يجتمع فيها الماء.

(2) ابن منظور (جمال الدِّين محمَّد بن مكرم المصري المتوفىَّ 711هـ)، **لسان العرب**، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار صادر، 2005م)، المجلد السابع، مادة شَوَرَ، ص 159. وابن دُريد (أبو بكر محمد بن الحسن الأَزْدِيّ المتوفَّ 321هـ)، **جَمْهَرَةُ اللغة**، ترتيب وتصحيح عادل عبد الرحمن البدري، الطبعة الأولى، (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1428هـ)، الجزء الثاني، ص 322. والزَّنجاني (محمود بن أحمد بن بختيار المتوفَّى 656هـ)، **ترويح الأرواح في تهذيب الصِّحاح**، حقَّقه وقدَّم له محمد صالح شريف العسكري، الطبعة الأولى، (طهران: مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، 1432هـ - 2011م)، الجزء الأول، ص 315.

فكأنَّ الـمُسْتَشِير يطلبُ من الـمُسْتَشَار اسْتِخْرَاجَ المعاني والأَحْكام واجتناءها؛ كما يفعل «النَّحَّالُ» مع العسل. وكأنَّه يطلبُ من الـمُستشار أيضًا «الإعانةَ» والمساعدة من أجل الوصول إلى الصَّواب.

(2) الـحُسْنُ والهيئةُ واللِّبَاس:

الشَّارة والشُّورَة؛ الـحُسْن والـهَيْئَة. وقيل: الشُّوْرَةُ الـهَيْئَة، والشَّورَة اللباس. وفي الحديث أنَّه «أَقْبَلَ رجلٌ وعليه شُوْرَةٌ حسنةٌ»؛ أي الجمال والحُسن. والـمِشوَار: الـمَنْظر، ورجل شارٌّ: حسَنُ الصورة والشَّورة/ الهيئة.[1]

فكأنَّ الشُّورى تمنح طالبها [الـمُستشير] البهاءَ فلا يوصف بالتفرُّد بالأمر من دون الآخرين أو الاستبداد، كما تُضفي على مانحها [الـمُسْتشار] جمالَ العقل ورجاحةَ الحكم.

(3) العَرْضُ والفحص:

الشَّوْرُ، عرضُ الشَّيء وإِظْهَارُه. شارَ الدَّابةَ يَشُورُها شَوْرًا إذا عرضها للبيع. وشُرْتُ الدَّابة والْأَمَةَ شَوْرًا إذا قلَّبْتُهُما. والتَّشْويرُ: أنْ تُشَوَّرَ الدَّابة تنْظرُ كيف مِشْوَارُها؛ أي كيْفَ سَيْرَتُها. والـمِشْوَارُ: المكان الذي تُشَوَّرُ فيه الدّواب وتُعْرَضُ، وما أبقت الدَّابة من عَلَفِها. والـمُسْتَشِير: الذي يعْرِفُ الحائِلَ من غيرها.[2] وفي الحديث أنَّ أبا طلحة «كان يَشُورُ نَفْسَهُ بين يدي رسول اللَّهﷺ»؛ أي يعرضها على القَتْل.[3]

---

(1) **لسان العرب**، 7/ 159. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315.

(2) **لسان العرب**، 7/ 160. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315. و**جمهرة اللغة**، 2/ 322.

(3) **عُمدة الحفَّاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، الجزء الثاني، ص 1384.

فكأن المستشير والمستشار يعْرِضان الأفكار والأحكام على منطق العقل، ويُقلِّبان الأمور وفق ميزان المصلحة، ويُظْهِران الحكمةَ من وراء الميل إلى هذا الجانب أو ذاك، ويختبران بحكم المعرفة حقيقةَ الأشياء ومآلاتِها.

(4) الإشارةُ والاستشارة:

شَوَّر إليه بيده؛ أي أشَارَ. وأشار عليه بأمر كذا: أمرَهُ به. وهي الشُّورى والمشُورَة، تقول: شاوَرْتُه في الأمر واسْتَشَرْتُه. وفلانٌ خَيِّرٌ شَيِّرٌ؛ أي يصْلُح للمُشاوَرة. وشاوَرَهُ مُشاوَرَةً وَشِوَارًا: طلب منه المَشُورَةَ. يُقال: فلانٌ وزيرُ فلانٍ وَشَيِّرُهُ؛ أي مُشَاوِرُهُ.[1]

فكأنَّ الحسْم في الأمر يتوقَّف على طلب المشورة، كما أنَّ ربْطَ الخيْريَّة بصلاحية/ أهْلِيَّة شخص ما للمشورة يكْشِف عن الجانب الأخلاقيِّ للشُّورى، وما يَسْتَتْبِعْهُ من توافُر شروط العدالة والنَّزاهة والمحبَّة في شخص الـمُسْتَشَار.

(5) متاعُ البَيْت والرَّحْل:

الشِّوَارُ (بالفتْح والكسْر والضمِّ): متاع البيت، ومتاع الرَّحْل، وفَرْجُ المرأة والرَّجُل. وفي الحديث أنه «جاء بِشَوَارٍ كثير»؛ أي بمتاع البيت. وفي الدُّعاء: أبدى اللَّه شُوَارَهُ؛ أي عَوْرَتَهُ. وشَوَّر به: فعل به فعْلا يُسْتَحْيَا منه. وتَشَوَّر؛ خَجِل. والشَّوْرَةُ: الجمال الرَّائع، والْـخَجْلَةُ.[2]

(1) **لسان العرب**، 7/ 160. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315 - 316.

(2) **لسان العرب**، 7/ 160. و**جمهرة اللغة**، 2/ 322. و**ترويح الأرواح**، 1/ 315.

فكأنَّ الشُّورى متاعُ الحاكم، ينبغي أن يظلَّ مُلازِمًا له على الدَّوامِ في حلِّه وترحاله. وكأنَّ اتّباع المشورة، والعمل بها، يسْترُ سَوْءَتَهُ، ولا يضَعْهُ في موقف محْرج يسْتَشْعِرُ فيه، أو معه، الحياءَ والخجل.

والـخلاصة أن الشورى تعني: عَرْضَ الرَّأي وأخذه[1] واستخراج الرَّأي بِـمُراجعة البعض إلى البعض.[2]

ثانيا: الشُّورى في القرآن الكريم

هناك أكثر من مستوى ترد فيه لفظة «الشُّورى» ومُشْتَقَّاتها في السِّياق القرآنيِّ، حيث وردت مادة «شَوَرَ» أربع مرات في القرآن الكريم بالصِّيَغ والمعاني التَّالية:

(1) معنى التَّشَاوُر: وهو مصدر الفعل الماضي «تشاوَرَ» يقول تعالى: ﴿ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ [البقرة: جزء من الآية 233]

(2) وردت بصيغة الأمر «شاوِرْ»[3] يقول تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ

(1) ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس القزوينيّ المتوفىَّ 395هـ)، **مُعجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمَّد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979م)، الجزء الثالث، مادة «شَوَرَ»، ص 226 - 227. وانظر أيضا: الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المتوفَّى 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وضبط محمَّد سيد كيلاني، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1381هـ - 1961م)، ص 270.

(2) **المصدر السابق**، الموضع نفسه.

(3) يقول أبو بكر بن العربي في تفسير هذه الآية: إنَّ فيها ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أنَّ المشاورة هي الاجتماعُ على الأمر ليستشير كلُّ واحد منهم صاحبه،=

اللـــهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْـتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللـــهِ إِنَّ اللـهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)[آل عمران: 159].

(3) وردت بصيغة المصدر للفعل الماضي «شار»، يقول تعالى: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)[الشورى: 38].

(4) وردت بصيغة الماضي «أشارت» في قصة مريم والمسيح عليهما السلام، يقول تعالى: (فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا)[مريم: 29].

وبهذا تكون مادة «شَـوَرَ» قد وردت في القرآن الكريم للدّلالة على كلٍّ من: الإشـارة والشُّورى، والتَّشاوُر بين الزوجين المتخاصمين في أمر فِطَام طِفْلهما. وفي الواقع ليس التَّشـاور في الأمر الأخير بعيدا عن المعنى الأول؛ أعني الشُّورى كخِصِّيصةٍ للأمَّة الإسلامية، وهو ما فطن إليه محمَّد رشيد رضا أثناء تفسيره لآية سورة البقرة، عندما لاحظ الرَّبْطَ القُرآنيَّ بين المسألة الجزئية عند الزَّوجين والمسألة العامَّة عند الأمَّة، فقال:

= ويستخرج ما عنده، من قولهم: شُرْتُ الدَّابة أَشُورها إذا رُضْتها لتسْتَخْرِجَ أخلافها.

المسألة الثانية: في ماذا تقع الإشارة؟ قال علماؤنا: المراد به الاستشارة في الحرب، ولا شك في ذلك؛ لأنَّ الأحكام لم يكن لهم فيها رأيٌ بقولٍ؛ وإنَّما هي بوحي مُطلق من اللَّه عز وجلَّ أو باجتهاد من النَّبي ﷺ على مَنْ يجوز له الاجتهاد.

المسألة الثالثة: المراد بقوله (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)، جميع أصحابه. **أحكام القرآن**، الجزء الأول، ص 297 - 299.

«إذا كان القرآن يُرْشِدُنا إلى المشاورة في أدنى أعمال تربية الولد، ولا يُبيح لأحد والديه الاستبدادَ بذلك دون الآخر، فهل يُبيح لرجل واحد أن يستبدَّ في الأمَّة كلّها؟ وأمرُ ترْبِيَتِها وإقامةِ العدل فيها أَعْسَرُ، ورحْمةُ الأمراء أو الملوك دون رحمة الوالدَيْن بالولد وأَنْقَصُ؟!»[1]

وإذا أخذنا بعين الاعتبار كون سورة الشُّورى مكيّة - أي نزلت قبل قيام الجماعة السِّياسية الإسلامية في المدينة - وأنها وصفت جماعة المسلمين بأنَّ أمرَهُم (شُورَى بَيْنَهُمْ)[الشورى: جزء من الآية 38] فيما هم مُسْتضعفون في الأرض، لا يملكون من الأمر شيء، وما من دولة ينضوون تحت لوائها؛ فإنَّ التزام المسلمين بهذه الصفة المميِّزة لهم عندما يكون لهم دولة ونظام حكم سياسيٍّ أَوْكَدُ وأَوْلَى، وهو ما لاحظه سيد قطب حين قال:

«ومع أنَّ هذه الآيات مكيّة - نزلتْ قبل قيام الدَّولة المسلمة في المدينة - فإنَّنا نجد فيها هذه الصِّفة مما يُوحي بأنَّ وضع الشُّورى أعْمَقُ في حياة المسلمين من مجرَّد أن تكون نظامًا سياسيًّا للدَّولة؛ فهي طابِعٌ أساسيٌّ للجماعة كلّها يقوم عليه أمرُها كجماعة، ثم يتسرَّب من «الجماعة» إلى «الدَّولة»، بوصفها إفرازًا طبيعيًّا للجماعة».[2]

يقول ابن عطية في تفسيره للآية: «مدَح تعالى القومَ الذين أمْرُهم شُورى بيْنهم ؛ لأنَّ في ذلك اجتماعُ الكلمة، والتَّحابُّ واتّصال الأيدي، والتَّعاضُد

(1) محمد عبده ومحمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار**، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة المنار، 1350هـ)، الجزء الثاني، ص 414.

(2) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الشروق، 1977م)، الجزء الخامس، ص 3160.

على الخير، وفي الحديث[1]: «ما تشاوَرَ قومٌ قطّ إلاّ هُدُوا لَأحْسَنِ ما بِحَضَرْتِهِم»».[2]

أمَّا الآية الثانية؛ فهي مدنيةٌ نزلتْ بعد غزوة أُحد التي انهزم فيها المسلمون، حيث كان المسوِّغ للهروب من مواقع القتال التي حدَّدها النَّبي ﷺ هو البحْثُ عن المتاع الدُّنيويِّ العابِر (غنائم الحرب). ومن ثمَّ جاءت الـمُطَالَبَةُ بالعفْو في سياق الحديث عن التَّعامُل الأخلاقيِّ عند الشَّخصية الإسلامية (اللّين والمرونة) مشْفُوعةً بقيمتيْن رئيستيْن هما: التَّشاوُر والعزْمُ. وجميعها مُرتبطةٌ بمناخ الجهاد بِشِقَّيْهِ: الأصْغر (جهاد العدو)، والأكْبر (جهاد النَّفْس)، وما يتطلَّبه من تهيئة وحشد لقوى النَّفس، تُسْهِمُ المرونةُ في توفيره، والتَّشاورُ في التَّحضير له، والعزْمُ في تيْسير تنْفيذِهِ. أمَّا العفْوُ؛ فيُمثِّل البِطَانَةَ العامَّة للمواقِف كلِّها: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ).

إنَّ منْطق الثُّنائيات الـمُتقابِلة هنا - مُمثَّلًا في كُلٍّ من: العفو والمرونة، والمشاورة والعزْم - من شأنه أنْ يُفْقِد فاعلية كلِّ عُنْصرٍ مُضادٍّ للجماعة المؤمنة. ومما هو لافتٌ للنظر في هذا السِّياق، أن الآيتين الكريمتين تشْتملان على لفظة الأمر: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)[الشورى: جزء من الآية 38]، (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ) [آل عمران: جزء من الآية 159] ومع أنَّ الأمر لفظٌ عامٌّ للأفعال والأقوال

(1) ورد بلفظ: «ما تشاور قوم قط إلا هدُوا لأرْشَدِ أمرِهم». انظر: ابن حجر العسقلاني (شهاب الدِّين أحمد بن علي بن محمَّد الكنَّاني المتوفَّى سنة 852هـ)، **الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشَّاف**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ)، ص 59.

(2) ابن عطية (أبو محمَّد عبد الحق بن غالب الأندلسّي المتوفَّى 541هـ)، **تفسير ابن عطية الـمُحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ)، ص 1670.

كلّها؛[1] فإنَّ أغلب المفسرِّين جنحوا إلى حصر أمر المشــاورة في الواقعة التي نزلتِ الآيةُ بشأنها!

يقول النَّسَفِيُّ - على سبيلــ المثال - في تفسيره المســمَّى «**مدارك التَّنْزيل وحقائق التَّأويل**» في تفســيره للآية: «(وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ): أي أمر الحروب ونحوه مما لم ينْزل عليك فيه وحيٌ؛ تطييبًا لنفوسهم، وترويجًا لقلوبهم، ورفعًا لأقدارهــم، ولْتَقْتَدِي بكَ أُمَّتك فيها (...) (فَإِذَا عَزَمْتَ): أي فإذا قطعْتَ الرَّأي على شيءٍ بعْد الشُّورى. (فَتَوَكَّلْ عَلَى اللـهِ) في إِمْضَاءِ أمْرِك على الأرْشَدِ، لا على المشُورة».[2]

من جهة أخرى، نلاحظ من خلالــ النظر إلى ســياقــ الآيات التي ورد

(1) الأمرُ في اللغة: اسْتِعْمال صيغةٍ دالَّة على طلب من المخَاطَب عن طريق الاسْتِعْلاء. وفي اصطلاح الشَّافعية: هو الصِّيغة الطَّالبة للفعل مُطلقًا من المخاطب. والأمرُ في الحقيقة: هو المعنى القائِم في النَّفس، وهو التقدُّم بالشَّيء سواء كان ذلك بقولِ (افْعَلْ) أو بلفظِ خبرٍ، أو بإشارةٍ، أو غير ذلك. ألا ترى أنه قد سمَّى ما رأى إبراهيم من ذبح ابنه أمرًا حيث قال: (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ)[الصَّافات: 102]. والأمرُ حقيقته في نحو (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ)[طه: 132]. وهو مجازٌ في الفعل اللغوي نحو (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)[آل عمران: 159]؛ أي في الفعل الذي تعْزم عليه. ويُذكَر الأمر ويُراد به الدِّين نحو (حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللـهِ)[التوبة: 48]. ولما اختلفتْ وجوهُ استعمالات الأمر قال بعض الشَّافعيّة: ليس له مُوجَبٌ خاصّ، بل هو مُجمل في حقِّ الحكم، فيُتوقَّف حتّى يتبيّن المرادُ بالدَّليل. قارن حول صيغ الأمر ودلالاته المختلفة بـ **الكليات**، ص 147 - 151.

(2) النَّسَفي (أبو البركات عبد الله بن أحمد المتوفىّ سنة 701هـ)، **تفسير القرآن الجليل المسمَّى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل**، الذخائر: 198، الطبعة الثانية، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1417هـ - 1996م)، المجلد الأول، ص267.

فيها تقرير كون الشُّورى خصِّيصة من خصائص الأمَّة الإسـلامية: (وَأَمْرُهُمْ شُـورَى بَيْنَهُمْ) أنه يكشف عن جملة من السِّمات النَّفسية والاجتماعية للشَّـخصية المؤمنة. فبعد انتهاء الحديث - في الآيات التي سـبقتها عن مظاهر وتجليات الإبداع الكونيّ - ابتداء من قوله تعالى: (وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللـهُ) وانتهاء بقوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ)[الشورى: 25 - 33] - انتقل الحديث في الآيات الثمانية اللاحقة [الشُّورى: 36 - 43] إلى تحديد سمات وتجلِّيات الشَّخصية المؤمنة وقوامها المرْتكز على اثنتي عشرة صفة هي:

(1) الإيمان.

(2) التوكُّل.

(3) اجتناب كبائر الإثم والفواحش.

(4) المغفرة عند الغضب.

(5) الاستجابة للَّه تعالى.

(6) إقامة الصلاة.

(7) اتباع نهج الشُّورى الشاملة.

(8) الإنفاق في سبيل اللَّه.

(9) الانتصار من البغي.

(10) العفو.

(11) الإصلاح.

(12) الصَّبر على أذى الآخرين. (1)

واللافت للنظر في هذا السِّياق، أنَّ المشاورة هي الرُّكن الثاني من أركان الاستجابة لأمر اللَّه تعالى بعد إقامة الصَّلاة، كما أنَّها تتوسَّـط بينها [الصلاة] وبين الإنفاق في سبيل اللّه. فإذا كانت «**الصلاة عِمَاد الدِّين**»[شُعَبُ الإيمان: 3/ 1077]؛ فإنَّ الشُّورى «عِمَادُ الجماعـة المؤمنة»، وإذا كان الأمر بالصَّلاة جاء مقرونا بالصَّبر عليها: (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا)[طه: 132]. فقد خُتِمَتْ آياتُ الشُّـورى بالحديث عن فضيلة الصَّبر أيضا: (وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ)[الشـورى: 43]. أي أَعْلَى ما يُمْكِن تَصَوُّرُهُ من السُّلوك المطلوب للشَّخصية المؤمنة الملتزمة بأركان الاستجابة للَّه تعالى؛ وفي مقدِّمتها - وفي القلب منها - العمل بالشُّورى في مختلف مناحي الحياة.

وهكذا فإنَّ الأمر - في الآية الأولى المكيَّة - يعبِّر عن «خصيصةٍ من خصائص الأمَّة الجديدة، يُفيد الأصالةَ والإطلاق، ويُعْتَبر ركيزةً من ركائـز قيامها بالمعْنى الأخلاقيِّ الكبير؛ إذ إنها لم تكن قد تحوَّلتْ بعْدُ إلى جماعة سياسية. أمَّا في الآية الثانية؛ فهو عامٌّ أيضًا ويدعو النَّبي ﷺ إلى المشـاورة في الأمور كلِّها من أجل التَّسديد والتَّوفيق».(2)

الشُّـورى بهذا المعنى - وتبعًا لسياق الآيات الواردة بها - ليست قاصرة على المجال السياسيِّ فحسب كما يتوهّم البعض؛ أي أنها ليست خصِّيصة مميزة

(1) **في ظلال القرآن**، 5/ 3161.

(2) **سياسيات الإسلام المعاصر**، ص 265.

للجماعة السِّياسية التي تشتغل بالإمارة والحكم، وإنما هي خصِّيصة مميزة للجماعة المؤمنة التي يتجلى إيمانُها في مناشط الحياة كافَّة بحيث «إذا حَزَبَهُمْ أمرٌ تشاوروا بينهم».[1]

ومن هذا المنطلق، فإنَّ الجماعة المؤمنة لا تكفُّ عن ممارسة الشُّورى في تسيير أمورها وشؤون حياتها إلا إذا كفَّت في المقابل عن الالتزام بالإيمان باللَّه؛ أي بخروجها عن دائرة الإيمان الكامل. بكلمة أخرى، مَتَى توقَّفتِ الجماعةُ المؤمنةُ عن مُمارسة الشُّورى؛ فإنَّها بذلك تكون قد كفَّتْ عن تحقيق مَنَاط الاسْتِجَابَةِ لأمر اللَّه عزَّ وجلَّ: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) [الشورى: 38].

ومن اللافت للنظر أيضا في السِّياق القرآني؛ أنه عبَّر عن خصيصة الشُّورى في الجماعة المؤمنة بالجملة الاسمية؛ مما يدلُّ على ثباتها ورسوخها واستقرارها وتأكيدها. كما عبَّر عن المجالات التي يتشاورون فيها بلفظة: (وَأَمْرُهُمْ)؛ لتدلَّ على شمولها لكلِّ أمر يهمُّ المسلمين وكلِّ شأن يخصُّهم، وكلِّ مجال يلتفتون إليه.[2]

أضف إلى ذلك أيضا؛ أنَّ ورود لفظة «الشُّورى» بين عبادتين، هما: الصلاة

(1) الطَّبري (أبو جعفر محمد بن جرير المتوفىَّ سنة310هـ)، **تفسير الطَّبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، هذَّبه وحقَّقه وضبط نصَّه وعلَّق عليه بشَّار عوَّاد معروف وعصام فارس الحرستاني، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1415هـ - 1994م)، المجلد السادس، ص 499.

(2) صلاح عبد الفتاح الخالدي، الشورى في القرآن الكريم، ضمن: محمَّد عبد القادر أبو فارس وآخرون، **الشورى في الإسلام**، [ثلاثة أجزاء]، الطبعة الأولى (عمَّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1989 - 1990م)، الجزء الأول، ص 57.

والزَّكاة، أمر يوحي بعموميتها **أولا** وأنها عبادة من بين العبادات التي تتقرَّب بها الجماعة المؤمنة إلى خالقها **ثانيا**، فكأن في ترك العمل بها إفساد لعقيدة المؤمن، كما يوحي هذا التوسُّط **ثالثا** بأنه يتوجَّب على الجماعة المؤمنة أن تتساوى في الشُّورى: إِسْداءً وتعاطيًا، عَرْضًا وأخْذًا، مثلما يتساوى جميع أفرادها في الاصطفاف للصلاة؛ بغض النظر عن أية اعتبارات أخرى. وبالتالي، يسْتوي حقُّ المرأة في الشُّورى مع حقِّ الرَّجُل، وهو أمر أكَّدتهُ تجربة الخلافة الرَّاشدة حيث نزل الخلفاء الرَّاشدون على رأي النِّساء في أكثر من حادثة.

أيضا من الأمور الدَّالة على أهمية الشُّورى وضرورتها - كما هي واردةٌ في السِّياق القرآنيّ - إقرارها بصيغة فِعْل الأمر: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ) مما يوحي بوجوبها؛ لأنَّ الأصل في الأمر الوجوب، ولا يُصْرَف عن الوجوب إلى النَّدْبِ أو الإباحةِ إلا بدليل؛ كما تؤكِّد القاعدة الأصولية، ولم يثبت وجود دليل ينْفي صيغة الوجوب عن الأمر؛ كما هو وارد في الآية الكريمة. ناهيك عن عمومية الأمر؛ بمعنى أنه - وإن كان موجَّهًا إلى الرَّسول الكريم - فإنه يعدُّ بمثابة القاعدة اللازمة الواجب اتّباعها من قِبَل الحاكم / الخليفة الذي يقوم مقام النبيِّ ﷺ في إدارة شؤون الخلافة/ الدَّولة.

ومن المعلوم أنَّ الخطاب القرآنيّ الموجه للنبي ﷺ هو في الأصل خطابٌ لأمَّته ما لم يقم دليل على تخصيصه به، فضلا عن أنَّ الخطاب موجَّه للنبي الكريم باعتباره إمامًا عامًّا للمسلمين، وقائدًا لهم.

ملحوظة أخرى على درجة كبيرة من الأهمية؛ تتعلَّق بورود لفظة «الأمر» في الآية بمعناها العام: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)، لذا فإنَّ «ال» التعريف هنا

تُفيد الاستغراق؛ أي أنها تستغرق كلَّ صور الأمر ومجالاته وتنويعاته الـمختلفة. ومما يؤكِّد ذلك أيضًا، أننا إذا قمنا بجمع الآيتين إلى بعضهما البعض: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)، (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)؛ فإن لفظة «الأمر» ترد بالـمعنى العام الشَّامل للكلمة.

وبحسب منطوق الآية الكريمة: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللـهِ)؛ فإن «الأمر» يمر بمرحلتين: الأولى: مرحلة «التَّشاوُر» بشأنه، والاستماع إلى وجهات النظر المتعدِّدة، وصولا إلى ترجيح واحدة منها. الثانية: مرحلة «العزم»؛ أي الـمضِي قُدُمًا في تنفيذ ما استقرَّ عليه الـحاكم/ الـمستشير، واتخاذ قرار عملي بشأن «الأمر» محلِّ النقاش.

أيضا يبدو من سياق الآية الكريمة أنَّ إعمال الشُّورى «رحمة»، وإغفالَها «غلظة». يقول تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللـهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ)[آل عمران: 159] إلى جانب أنَّ الالتزام بشروط/ متطلَّبات الأمر الثلاثة الواردة في الآية: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)، يعدُّ أمرا واجبًا من جهة، كما يعدُّ أفضل طريق موصِل إلى تفعيل مبادئ الـحكم الرَّشيد من جهة أخرى؛ فضلا عن التَّحقُّق الفعليّ لـ «خيرية الأمَّة» في الواقع: (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللـهِ)[آل عمران: 110]، ومن ثمَّ توافر الشُّروط والـمؤهلات اللازمة لاكتساب شرف الشَّهادة على النَّاس: (لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ)[الحج: 78].

***

بعد أن استعرضنا آيات الشُّورى في النصِّ القرآني، يبقى التساؤل قائمًا حول مجال «الشُّورى» أو الأمر: هل يظلُّ عامًّا وفق منطوق الآيات؟ أم يتم تخصيصه استنادا لتجارب الاستشارة النَّبوية؟!

الواقع أنَّ ثمة اختلافات عديدة حول هذه الإشكالية، وهو ما عبَّر عنه القُرطُبيُّ (ت 671هـ) بالقول: «واختلف أهلُ التَّأويل في المعنى الذي أمر اللَّه نبيه عليه الصَّلاة والسَّلام أن يُشاور فيه أصحابَه؛ فقالت طائفةٌ: ذلك في مَكايد الحروب، وعند لقاء العدوِّ، وتطييبًا لنفوسهم، ورفعًا لأقدارهم، وتألُّفًا على دينهم، وإن كان اللَّه تعالى قد أغناه عن رأيهم بوحيه. رُوي هذا عن قتادة والربيع وابن إسحاق والشافعي (...) قال مقاتل وقتادة والربيع: كانت ساداتُ العرب إذا لم يُشاوروا في الأمر شقَّ عليهم، فأمر اللَّه تعالى نبيه عليه الصَّلاة والسَّلام أن يشاورهم في الأمر؛ فإن ذلك أعطف لهم عليه، وأذْهَبُ لأضغانهم، وأطيب لنفوسهم، فإذا شاورهم عرفوا إكرامه لهم. وقال آخرون: ذلك فيما لم يأته فيه وحيٌ، رُوي ذلك عن الحسن البصري والضَّحاك قالا: ما أمر اللَّه نبيَّه بالمشاورة لِحاجةٍ منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يُعلِّمَهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمَّتُه من بعده. وفي قراءة ابن عباس: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ ﴾».[1]

أما ابن عطية (ت حوالي 541هـ)، فذكر عند تفسيره للآية أن اللَّه تعالى

(1) القرطبي (أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن أبي بكر المتوفَّ 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن والمُبَيِّنُ لِمَا تضَمَّنهُ من السُّنَّة وآي الفُرقان**، تحقيق عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1427هـ - 2006م)، الجزء الخامس، ص 380 - 381.

أمر رسوله بأن يعفو عنهم «لِما له في خاصته عليهم من تبعة وحق، فإذا صاروا في هذه الدرجة كانوا أهلا للاستشارة في الأمور. والشُّورى من قواعد الشَّريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدِّين فعزْلُه واجب، هذا ما لا خلاف فيه (...) وصفة المستشار في الأحكام أن يكون عالما ديّنًا، وقلّ ما يكون ذلك إلا في عاقل. وصفة المستشار في أمور الدنيا أن يكون عاقلا مُجرَّبًا وادًّا في المستشير. والشُّورى بركة، وقد جعل عمر بن الخطاب الخلافةَ - وهي أعظم النوازل - شورى (...) وكان رسول اللَّه ﷺ يُشاور أصحابه، وقد قال في غزو بدر: «**أشيروا عليَّ أيها الناس**»».[1]

أمَّا مجال الشُّورى؛ فيحدِّدها ابن عطية في «أمور الحروب والبعوث ونحوهما من أشخاص النَّوازِل، وأمَّا في حلال أو حرام أو حدٍّ فتلك قوانين شَرْع (...) وكأنَّ الآية نزلت مُؤْنِسَةً للمؤمنين، إذ كان تَغَلُّبهُم على الرَّأي في قصة أُحُد يقتضي بألَّا يشاوروا في المستأنف».[2]

هذا ونجد تفصيلا أوسع للمسألة عند ابن حجر العسقلاني (ت 852هـ) في «فتح الباري» حيث يقول: «وقد اختُلِف في مُتعلق المشاورة، فقيل: في كلِّ شيء ليس فيه نص، وقيل: في الأمر الدنيوي فقط، وقال الدَّاودي: إنما كان يشاورهم في أمر الحرب مما ليس فيه حكم؛ لأن معرفة الحكم إنما تُلتمس منه. قال [ابن حجر]: ومن زعم أنه كان يشاورهم في الأحكام فقد غفل غفلة عظيمة، وأما في غير الأحكام فربما رأى غيره أو سمع ما لَم يسمعه أو يره؛ كما يستصحب الدليل في الطريق. وقال غيره: اللفظ - وإن

(1) **تفسير ابن عطية**، ص 376.

(2) **الموضع نفسه**.

كان عامًّا - لكن الـمراد به الـخصوص للاتفاق على أنه لم يكن يشاورهم في فرائض الأحكام».

ثم يُعقِّب ابن حجر على ذلك بالقول: «وفي هذا الإطلاق نظر، فقد أخرج التّرمذيُّ وحَسَّنه وصَحَّحه ابن حبَّان من حديث عليٍّ قال: «لـمَّا نزلَتْ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ ...﴾[المجادلة: 12] الآية، قال لي النَّبي ﷺ: ما ترى؟ دينار، قلتُ: لا يُطيقونَه، قال: فنصف دينار؟ قلت: لا يُطيقونَه. قال: فكم؟ قلت: شَعِيرة، قال: إنَّك لزهيدٌ. فنزلتْ: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾[المجادلة: 13].. الآية. قال [عليّ]: فَبِي خَفَّف اللَّهُ عن هذه الأُمَّة».[1] ثم قال ابن حجر: ففي هذا الـحديث الـمشاورة [تصِحُّ] في بعض الأحكام [أيضًا]».[2] والـحال أن هذه مشاورة فيما لم يُعيَّن مما فيه تخيير، فليست الـمشاورة في أصل الـحكم، ولا في منصوص عليه.

(1) الترمذي، **الـجامع الصحيح: سُنَنُ التِّرمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ)، رقم الحديث 3300.

(2) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمَّد فؤاد عبد الباقي ومحبِّ الدِّين الخطيب، (القاهرة: الـمكتبة السلفية، 1379هـ)، الجزء الثالث عشر، ص340. واللافت للنظر في هذا السِّياق، ما نقله السُّهيْلِيُّ عن ابن عبَّاس **أنَّ الـمشاورة مُخْتَصَّةٌ بأبي بكر وعمر** دون غيرهما؛ استنادًا لِحديثين **أولهما** أن النَّبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «لو أنَّكما تتَّفقان على أمرٍ واحدٍ ما عَصَيْتُكُمَا في مشورةٍ أبدًا». **وثانيهما** قوله: «إنْ تُطيعوا أبا بكرٍ وعمرَ ترْشُدوا». **الـمصدر السابق**، 13/ 340 - 341.

ثالثا: الشُّورى في الأحاديث النَّبوية

من الـملاحظ - فيما يتعلَّق بورود لفظة الشُّورى ومُشتقاتها في سياق الـحديث النَّبوي الشَّريف - أنَّ معظم الأحاديث الـمتعلِّقة بها عادة ما ترد ضمن مباحث وأبواب: الــجهاد، والسِّيَر، والإمارة، والأحكام. وسوف نركز من جانبنا على الأحاديث الـــمتعلِّقة بضرورة الشُّورى في أمور الإمارَة والـحُكم، وفي مقدِّمتها الأحاديث العشرة التالية:

1) ما رواه ابن عباس، عن عمر بن الـــخطاب رضي الله عنه، أنه قال: «مَنْ بايع رجلا من غير مشورة الـمسلمين فلا يُبايع هو ولا الذي تابعه، تَغِرَّة أنْ يُقْتَلا».[1]

2) ما رواه الإمام علي، كرَّم اللَّه وجهه، قال: «قلتُ: يا رسول اللَّه، الأمر ينزل بنا بعدك لم ينزل فيه قرآنٌ، ولم يُسْمَع منك فيه شيءٌ. قال: اجمعوا له العابدين من الـمؤمنين، واجْعلُوه شُورَى بيْنَكُم، ولا تَقْضُوا فيه برأيٍ واحدٍ».[2]

---

(1) الإمام البخاري، **الـجامع الصحيح المسند من حديث رسول اللَّه وسُنَنِه وأيّامة**، تحقيق محبّ الدِّين الخطيب، الطبعة الأولى، (القاهرة: الـمكتبة السلفية، 1400هـ)، حديث رقم 6830. **وصحيح ابن حبّان**، تحقيق شعيب الأرنؤوط، الطبعة الثانية، (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1414هـ)، حديث رقم 413.

(2) ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1424هـ)، 4/ 133. وابن قيم الجوزية، **إعْلام الـموقِّعين عن ربِّ العالَمين**، تحقيق محمد عزّ الدّين خطَّاب، الطبعة الأولى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ)، 1/ 72.

3) ما روي عن الإمام عليٍّ، أنه قال: «لو كنتُ مُؤمِّرًا أحدا منهم من غير مشورة، لأمَّرتُ عليهم ابن أم عبد».[1]

4) ما رواه ابن عبَّاس أن عمر، رضي الله عنه، قال: «اعقلْ عني ثلاثا: الإمارة مشورة، وفي فداء العرب مكانَ كلِّ عبدٍ عبدٌ، وفي الأَمَةِ عبدان».[2]

5) وكان أبو هريرة يقول: «ما رأيتُ أحدًا أكثر مشاورة لأصحابه من رسول اللَّه ﷺ».[3]

6) ما روي عن استشارة النَّبي ﷺ سعدَ بن عُبادة في شأن عبد اللَّه بن أُبَي، حيث قال له سعد: «يا رسول اللَّه اعف عنه واصفح (...)، فعفا عنه رسول اللَّه ﷺ».[4]

7) ما روي عن عمر، رضي الله عنه، في خطبته أنه قال: «فإنْ عَجِلَ بي أمرٌ، فالخلافة شُوْرَى بين هؤلاء الستّة الذين تُوفِّي رسول اللَّه ﷺ وهو عنهم راضٍ».[5]

---

(1) **سنن الترمذي**، حديث رقم 3808. والطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض اللَّه، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، 1415هـ)، 6/ 272.

(2) ابن حزم، **الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرّأي والقياس**، تحقيق محمد بن زين العابدين رستم، الطبعة الأولى (القاهرة: أضواء السلف، 1425هـ - 2005م)، الجزء الثاني، ص 851.

(3) **صحيح ابن حبَّان**، حديث رقم 4872.

(4) رواه الإمام البخاري **في صحيحه المطبوع**، حديث رقم 4566 وانظر أيضا الحديث **في مسند الإمام أحمد**، 5/ 203. والعَيْنِي، **نُخَبُ الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، تحقيق ياسر بن إبراهيم، الطبعة الأولى، (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429هـ)، 14/ 256.

(5) الإمام مسلم، **صحيح مسلم المسمَّى المسند الصحيح من السُنن بنقل العدْل**=

8) ما رواه عبد الرحمن بن غنم أن رســول اللّه ﷺ قال لأبي بكر وعمر: «لو أنَّكما تتَّفقان لي على أمر واحد ما عَصَيْتُكُمَا في مشورةٍ أبدا».[1] وفي رواية أخرى: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالَفْتُكُمَا».[2]

9) ما وراه أبو هريرة أيضًا، قالــ: «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وأموركم شورى، فَظَهْرُ الأرْض خيرٌ لكم من بَطْنِها».[3]

10) ما رواه سعيد بن المسيِّب أنَّ رســول اللّه ﷺ قال: «رأسُ العقل - بعد الإيمان باللَّه - التودُّد إلى النّاس، وما يَسْتَغْنِي رجلٌ عن مشورة».[4]

تتوزَّع الأحاديث العشرة السَّــابقة على حقول ثلاثة تتداخل فيما بينها؛ وهي:

= **عن العدْل إلى رسول اللَّه** ﷺ، اعتناء أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الطبعة الثانية (بيروت: دار قُرطُبة للطباعة النشر والتوزيع، 1430هـ - 2009م)، حديث رقم 567، ص 235. والستة الـمشار إليهم هم: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقَّاص، وعبد الرحمن بن عوف.

(1) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد محمد شاكر، قدَّم له إحسان عباس، الطبعة الثانية (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1403هـ - 1983م)، 2/ 50.

(2) الـهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (بيروت: مؤسَّسة المعارف للطباعة والنشر، 1406هـ)، 9/ 56. و**مسند الإمام أحمد**، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1966م)، 4/ 227.

(3) **سنن الترمذي**، حديث رقم 2266.

(4) **شُعَب الإيمان**، 6/ 2005. والذهبي، **الـمهذب في اختصار السنن الكبرى للبيهقي**، تحقيق ياسر بن إبراهيم محمد، الطبعة الأولى (الرياض: دار الوطن للنشر والإعلام، 1422هـ)، 8/ 4099.

- ❐ التأكيد على وجوب الشُّورى: [الأحاديث: من 1 إلى 4].
- ❐ وتنزيلها في الواقع من خلال ممارستها: [الأحاديث: من 5 إلى 8].
- ❐ والحض عليها وذكر فوائدها: [الحديثان: 9، 10].

ومن اللافت للنظر في هذا السِّياق؛ تخصيص الإمام البخاري أحد أبواب «كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة» للحديث عن الشُّورى[1]، ابتدأه بمقدمة في فقه أحاديث الشَّورى، جاء فيها: «باب قول اللَّه تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) [الشورى: 38]، (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)[آل عمران: 159] وأنَّ المشاورة قبل العزم والتبيين؛ لقوله تعالى: (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللـهِ)[آل عمران: 159].

ثم أورد بعضًا من مشاورات النَّبي ﷺ لصحابته يوم أحد، مثلما شاور عليا وأسامة في حادثة الإفك. وانتهى بعرض مشاورة الخلفاء للأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة، حتَّى يأخذوا بأسهلها فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوهما إلى غيرهما اقتداءً بالنبي ﷺ، وأخيرًا ذكر استشارة الخليفة الأول للصحابة في أمر مقاتلة مانعي الزَّكاة، وكيف أنه لَم يلتفت إلى مشورة عمر القائلة بعدم جواز قتالهم، مُعلِّلا ذلك بحكم رسول اللَّه ﷺ في الذين فرَّقوا بين الصَّلاة والزَّكاة، وأرادوا تبديل الدِّين وأحكامه فقال النَّبي ﷺ فيهم: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[2]

(1) صحيح البخاري، ص 1818 - 1819.

(2) المصدر السابق، ص 1818. وراجع الحديث أيضًا في: صحيح ابن حبَّان، رقم 4475.

المبحث الثاني

الشُّورى في الوعي والتَّاريخ

عرف العرب نظام الشُّورى قبل الإسلام حيث تتكشَّف لنا - من خلال معرفتنا بإدارة شؤون القبيلة في الـجاهلية - «صورة واضحة لِمجلس القبيلة الذي تتجلَّى فيه أعظم صور الشُّورى والدِّيمقراطية والحرية الفردية التي سادت النظام القبلي؛ ذلك النِّظام الذي كان مُلائمًا لطبيعة القبائل في جزيرة العرب قبل الإسلام، واستمرَّ حتَّى بعد أن وحَّد الإسلامُ قبائل العرب وضمَّ شتاتها في دولة عربية واحدة».[1]

هذا ويُسْتَخْلَصُ من التَّقاليد العربية العريقة في الـجاهلية أنَّ العرب كانوا ينـزعون إلى العمل بالشُّورى في الـحكم وإدارة شؤون القبائل، الأمر الذي تؤكِّده الـمعطيات التَّاريخية الـمتوفِّرة لدينا «فقد كان في الدُّول اليمانية الـجنوبية، وفي القبائل العدْنانية الشَّمالية مجالس للشُّورى، وكانت مجالس القبائل الـمتحضِّرة الـمستقرة أكثر تنظيما من مجالس القبائل البدوية الرَّاحلة. ولم يكن القرار في جميع هذه الـمجالس للمَلِك أو لشيخ القبيلة [منفردًا]؛ بل كان لأصحاب النُّفوذ، أو لسادة الأسر ورؤساء العشائر[مجتمعين]».[2]

---

(1) خالد العسلي، الشُّورى في العرف القبلي: الشورى في مكَّة قبل الإسلام، ضمن كتاب: **الشُّورى في الإسلام**، مصدر سابق، الـجزء الأول، ص 15.

(2) حسين عطوان، ملامح من الشُّورى في العصر الأموي، ضمن كتاب: **الشُّورى في الإسلام**، الـجزء الأول، ص 176.

ولعلَّ من أبرز مظاهر وحدة القبيلة، وتجليات سيادة الشُّورى وروح الدِّيمقراطية فيها، وجود رئيس يتولَّى أمورها والنَّظر في شؤونها يتمُّ اختيارُه عن طريق الانتخاب الحرِّ المباشر بين أفراد القبيلة. وفي هذا السياق ينقل الآلوسي (ت 1342هـ) في «بلوغ الأرب» عن الجاحظ (ت 255هـ) قوله: «كان أهل الجاهلية لا يسوِّدون إلَّا مَنْ تكاملتْ فيه سِتُّ خصالٍ: السَّخاء، والنَّجدة، والصَّبر، والحِلْم، والتَّواضع، والبيان».[1]

أمَّا فيما يتعلَّق بحدود سلطة الرئيس في القبيلة، فكانت محدودة إذ السُّلطة الفعلية بيد مجلس القبيلة ككل وليست للرئيس فحسب؛ فضلا عن عدم تقاضيه أجرا مقابل منصبه، ويتعيَّن عليه أن يستشير أعضاء المجلس في كلِّ حادثة تقريبا.

ووفقًا لذلك، يعدُّ مجلس القبيلة بمثابة «دار النَّدوة» التي كان بمقدور أيّ عضو في القبيلة أن يحضر مجلسها، ويتحدَّث فيها، ويتناقش مع باقي الأعضاء في مختلف شؤون القبيلة الدَّاخلية والخارجية، فضلا عن حقه في إبداء المشورة، والعمل على تحقيق مصلحة القبيلة؛ تطبيقا لقاعدة: «الفرد في سبيل القبيلة، والقبيلة في سبيل الفرد». ونظرا لتساوي جميع أفراد القبيلة في الحقوق والواجبات فإنه يحِقُّ لكل واحد منهم مخاطبة سيد القبيلة مخاطبة النِّدِّ للنِّد، بل ومحاسبته على أدنى تقصير في حقِّه.

(1) الآلوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري، ثلاثة أجزاء، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1342هـ)، الجزء الثاني، ص 187.

وبما أنَّ مجلس القبيلة لم يكن ذا سلطة «تنفيذية»، فقد ترتَّب على ذلك وجوبُ أن تكون جميع قراراته بالإجماع؛ وإن كان ذلك أدعى لغلبة الأكثرية التي عادة ما تستخدم عوامل الضَّغط الاجتماعيِّ لفرض سيطرتها على الأقلية. وفي حال تمَّ ذلك، لا يكون بمقدور المعارض سوى الخضوع والإذعان لسُلطة القبيلة؛ على نحو ما عبَّر عنه البُحْتُريُّ (ت 284هـ) بالقول:

وإن امرأ لا يَتَّقي سُخْطَ قوْمِهِ ولا يحْفظ القرْبى لغير مُوَفَّق[1]

ومن ثمّ يرضخ أفراد القبيلة لرأي الأكثرية - حتّى وإن كان خاطئا -، وهو ما عبَّر عنه أجمل تعبير دُرَيْدُ بن الصِّمَّة (ت 8هـ) بالقول:

أَمَرْتُهُمْ أمْري بِمُنْعَرِجِ اللِّوى فلم يسْتبينوا الرُّشْدَ إلَّا ضُحَى الغَدِ

فَلَمَّا عَصَوْنِي كنتُ منْهم وقد أرى غوايَتَهُمْ وأَنَّني غَيْرُ مُهْتَدِي

ومَا أنا إلَّا مِنْ غَزِيَّةَ إنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وإن ترشُد غَزِيَّةُ أرشُد[2]

وكانت «دار النَّدوة» - التي بناها قُصيُّ بن كلاب، وانتقلت من بعده إلى ولده حتى اشتراها معاويةُ وجعَلَها دارا للإمارة - بمثابة مجلس الشُّورى، إذ سُمِّيت بذلك «لأنَّ قريشا يَنْتَدُونَ فيها؛ أي يجتمعون للخير والشَّرِّ. والنَّدي

(1) البحتري، **ديوان الحماسة**، تحقيق لويس شيخو، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م)، ص387.

(2) **ديوان دُريد بن الصِّمَّة**، تحقيق عمر عبد الرسول، ذخائر العرب: 59، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المعارف، 1985م)، ص 61- 62. **وبلوغ الأرب**، الجزء الأول، ص 289.

مَجْمَـعُ القوم إذا اجتمعوا لإبرام أمرهم وتشـاورهم (...) ففيها كان أمر قريش كله، وما أرادوا من نكاح أو حرب أو مشورة فيما ينوبهم»[1] ولم يكن يدخلها من قريش - من غير ولد قُصي - إلا ابن أربعين سـنة للمشورة، فيما كان يدخلها ولد قصي كلّهم أجمعون وحلفاؤهم.[2]

ومن خلال استعراض توزيع المناصب والوظائف في إدارة مكَّة، نلاحظ

(1) ابن سعد، **كتاب الطَّبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1421هـ - 2001م)، الجزء الأول، ص 52. وبحسب بقية النص؛ فإنَّ من أهم الأمور التي كانت تُناقش في دار الندوة: المشورة في السلم والحرب، والإعلان عن بلوغ الفتاة والشاب سن الزواج، وبلوغ سن المواطنة بالنسبة للرِّجال، كما كانت تُنظَّم بها أمورُ القوافل وتُبرَمُ بها الاتفاقيات التجارية إلى غير ذلك من الأمور السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدِّينية. انظر أيضا: **بلوغ الأرب**، ج 1، ص 248، والأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد اللَّه المتوفَّى سنة 250هـ)، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، دراسة وتحقيق عبد الملك بن عبد اللّه بن دهيش، الطبعة الأولى (مكة: مكتبة الأسدي، 1424هـ - 2003م)، الجزء الأول، ص 176.

(2) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 176 - 177. ومع ذلك فإن ثمة استثناءات عديدة تمَّت في هذا السِّياق؛ أشهرها دخول حكيم بن حزام دار الندوة للمشورة وعمرُه خمس عشرة سنة. وكذلك دخلها أبو جهل «لجودة رأيه» ولَـمَّا يتجاوز الثلاثين عاما. ويورد ابن هشام مُعظم أسماء من حضرها للنظر في أمر دعوة الرَّسول ﷺ. راجع في تفصيل ذلك ابن هشام (أبو محمد عبد الملك الحميري المتوفَّى سنة 213هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة الثانية، (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1955م)، الجزء الأول، ص 481. كما يورد محمَّد بن حبيب البغدادي المتوفَّى سنة 245هـ في **كتاب المنمق في أخبار قريش** - صحَّحه وعلَّق عليه خورشيد أحمد فاروق، الطبعة الأولى، (بيروت: عالم الكتب، 1405هـ - 1985م) - قائمة برئاسات قريش من أهل الوجاهة والشُّورى. انظر على وجه الخصوص ص 368، 371، 386.

أن إدارتها كانت شـورية وليست جمهورية، كما ذهب إلى ذلك لامانس في كتابه: محمد في مكة.[1] وفي الأحوال كلها؛ فقد كان في مكَّة - إلى جانب دار الندوة - أندية أخرى خاصة بكل عشيرة على حدة؛ وهو ما يُمكن فهمه من سياق الآيتين الكريمتين: (فَلْيَدْعُ نَادِيَه {١٧/٩٦} سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ) [العَلَق: 17 - 18].

***

نصل الآن في مقاربتنا إلى بحث مسألة الشُّورى في وعي الأمَّة وفي الممارسة التَّاريخية. ويمكن القول ابتداءً: إنَّ الصحابة على العموم استعملوا الشَّورى في المسائل التي لم يرد بها نصٌّ قطعيُّ الثبوت قطعيُّ الدّلالة، عار عن خصوصية الزَّمان أو المكان أو الحالة أو الأشخاص.

ومن دون الغوص في عشرات الأحداث التي انتهج فيها النبيُّ ﷺ نهج الشَّورى كمبدأ أساسي في إدارة شؤون المسلمين كافَّة - كاستشارته إيّاهم في غزوتي بدرٍ وأُحد وغيرهما - علينا أن ننوّه إلى أنَّ المنافقين ادّعو أنه ليس لهم من الأمر شيء؛ كباقي أعضاء الجماعة المؤمنة، فتساءلوا أولا على سبيل الاستنكار: (هَل لَّنَا مِنَ الأَمْرِ مِن شَيْءٍ)؟[آل عمران: 154] ثم افترضوا ثانيا أنه: (لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَاهُنَا)[آل عمران: 154] كما افترضوا ثالثا: (لَّوْ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ)[آل عمران: 156] وأخيرا افترضوا: (لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا)[آل عمران: 168].

(1) Watt, Montgomery; Muhammed at Mecca, Oxford University Press, London, 1953, pp. 4 - 6.

وهم بهذه التساؤلات - والافتراضات - كأنَّهم يَنْفُون كون الشُّورى واقعا في حياة المؤمنين، أو يعترضون عليها باعتبارها سببا فيما جرى للمسلمين من هزيمة إبَّان غزوة أحد. لذلك جاءت الأوامر الإلهية للنبي ﷺ: (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)[آل عمران: 159]. فكأن الآية تطلب من النَّبي أن يعفو عنهم بسبب قصور إدراكهم لمعنى الشُّورى، وعدم فهمهم لإيجابياتها، كما تطلب منه أن يستغفر اللَّه لهم؛ جرَّاء سوء ظنهم بها، واعتراضهم عليها، طالبة منه في المقابل أن يستمر في اتباع الدَّرب ذاته، وأن يسلك النَّهج نفسه: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ).

وفي الواقع، لم تحدِّد الآية الكريمة كيفية أو آلية مُشاورة النَّبي ﷺ للمسلمين في الأمر؛ كما لم تحدد أيضا طبيعة الأمر، وإنّما تركت آلية تطبيق الأمر وموضوعه للأمَّة باعتبارة شكلا أو ترتيبا إجرائيا. وتبعًا لذلك، فإنَّ الشُّورى تتحقق اليوم عن طريق «الانتخاب الحرِّ المباشر»، أو عن طريق إجراء اقتراع أو استفتاء عامٍّ، أو بانتخاب ممثِّلين عن الأمَّة، أو باختيار الأمَّة لمجموعة «أهل الحَلِّ والعَقْد»، وقد تتحقَّق بغير ذلك بحسب ما تقتضي حاجة العصر، وما يصل إليه اجتهاد علماء الأمَّة وأولي الأمر.

ومن اللافت للنظر في هذا السِّياق؛ أنَّ النَّبي ﷺ كان بإمكانه أن يلغي ما استقرَّ عليه الأمر نتيجة إعمال مبدأ الشُّورى؛ استنادا إلى الرُّؤيا التي تراءت له فيما المسلمون يسْتعدُّون لِخوض المعركة خارج المدينة، حيث رأى كأنَّ بقرا يُذبَح وأنَّ في سيفِه ثُلْمَة؛ أي خرقًا أو نقصًا، وكأنَّه قد أدخل يده في درع حصينة. فلما سُئل عن تأويل رُؤياه، قال لأصحابه:

«إنَّ البقر الذي يُذبح، هم أناس من أصحابي يُقتلون. أمَّا الثُّلْمَةُ التي في سيفي، فهي رَجُلٌ من أهل بيتي يُقتل [حمزة]. وأمَّا الدِّرع الحصينة؛ فهي المدينة».(1)

ورغم ذلك؛ أكمل النبيُّ ﷺ العمل وفقا لما أشار به عليه أصحابه؛ لا سيما الشباب الذين لم يشهدوا بدرا، وكانوا متشوقين لقتال المشركين مع أنه كان يفضِّل البقاء في المدينة والتحصُّن بها، لكنه أمضى الشُّورى حتَّى نهايتها على الرغم من إدراكه لحجم الآلام والخسائر والتّضحيات التي ستُبذل نتيجة إنفاذها. وما فعل ذلك كله إلا بسبب إيمانه الرَّاسخ بأنَّ إقرار المبدأ، وتعليم الجماعة، وتربية الأمَّة، أكبر من الخسائر التي سيتكبَّدها المسلمون في ساحة المعركة؛ وهو ما أشار إليه سيد قطب، في معرض تفسيره للآية، بالقول:

«لقد جاء هذا النَّصُّ عقب وقوع نتائج للشُّورى تبدو في ظاهرها خطيرة (...) حيث وقع الخلل في وحْدة الصَّفِّ المسلم بانقسام المسلمين إلى فريقين في مكان المعركة (...) ولم يكن رسول اللَّه ﷺ يجهل النتائج الخطيرة التي تنتظر الصَّفَّ المسلم من جرَّاء الخروج، فقد كان لديه الإرهاص من رُؤياه الصَّادقة التي رآها قبل المعركة وأَوَّلَـهَا للصَّحابة ذلك التَّأويل (...) ولقد كان من حقِّ القيادة النبوية أن تَنبِذَ مبدأ الشُّورى كلّه بعد المعركة، ولكنَّ الإسلام كان يُنشيء أمَّة ويُربّيبها ويُعِدُّها لقيادة البشرية. واللَّه يعلم أنَّ خير وسيلة لتربية الأمم وإعدادها للقيادة الرَّشيدة

(1) لمزيد من التفاصيل حول الرؤيا والمعركة راجع: **السيرة النبوية**، الجزء الثالث، ص 66 - 69. وابن حجر، **تغليق التعليق**، تحقيق سعيد بن عبد الرحمن القزقي، الطبعة الأولى (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ)، 5/ 331.

أن تُربَّى بالشُّورى، وأن تُدرَّبَ على حمل التَّبعة، وأن تُخطئ لتعْرف كيف تُصحِّحَ خطأها، وكيف تتحمَّل تبعات رأيها».[1]

أمَّا فيما يتعلَّق بواقع الشُّورى في عهد الخلفاء الرَّاشدين، فيُمكننا القول: إنَّ أحدًا منهم لَم يلتزم باللجوء إلى الشُّورى في الأمور جميعها؛ وإنَّما كان يلجأ الواحد منهم إليها حين تَعْضُل عليه الأمور، أو عندما لا يشعر بالطُّمأنينة الكافية لِحُكم المسألة ومُسْتَنَدِها في فَهْمِه وتَصوُّرِه. وإلى جانب ذلك، كانوا يتفاوتون في استخدام الشُّورى ما بين مُكْثِرٍ ومُقِلٍّ، ولعلَّ الخليفة الثاني - عمر بن الخطَّاب - كان أكثرهم استشارة لأصحابة في مختلف الأمور.

ومما له دلالةٌ في السِّياق الأخير، ما يذكره ابن رضوان في كتابه «الشُّهُبُ اللَّامِعَةُ» أنَّ مجلس عمر بن الخطاب كان «مُغْتَصًّا بالعلماء والقرَّاء كهولا وشُبَّانًا، وربَّما اسْتشارهم، فكان يقول: لا تمنع أحدكم حداثة سِنِّه أن يُشير برأيه، فإنَّ الرَّأي ليس على حداثة السِّن ولا على قِدَمِهِ؛ ولكنَّه أمرٌ يضعه اللَّه حيث يشاء».[2]

وثمة ملاحظة أخرى على جانب كبير من الأهمية، تتعلَّق باتِّفاقهم على «عدم اعتبار الشُّورى مُلْزِمَةً للحاكم؛ أي أنه - وإن كان مُكلَّفًا بالاستشارة في الأمور المشكلة والغامضة - إلا أنَّه غير مُلْزَمٍ باتباع الرَّأي الذي يراه مجلس

(1) **في ظلال القرآن**، الجزء الأول، ص 501.

(2) ابن رضوان (أبو القاسم عبد اللَّه بن يوُسف الفاسي المالقيّ المتوفىَّ 784هـ)، **الشُّهُبُ اللامعة في السِّياسة النَّافعة**، تحقيق على سامي النَّشَّار، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1404هـ - 1984م)، ص 150.

الشُّورى؛ وإن كان مؤلَّفًا من جمهرة النَّاس»![1] وبالتالي، تُحدَّدُ المجالات التي تتمُّ فيها الشُّورى - وَفْقًا للغُموض والإشْكال - بحيث إذا اتَّسمت مسألة بشيء من ذلك - حتَّى لو ورد فيها نصٌّ غير قطعي الثبوت والدلالة - وجب عليهم استشارة أولي العلم والنَّظر.

ومن خلال استعراض الوقائع التَّاريخية التي ثبت فيها استشارة الخلفاء الرَّاشدين لصحابة رسول اللَّه ﷺ يتَّضح لنا ما يلي:

أولا: لم يكن الخلفاء الرَّاشدون يُقيمون وزنًا للشُّورى مع وجود النَّصِّ الثَّابت والواضح من الكتاب والسنَّة. ومثال ذلك موقف أبي بكر الصِّديق من فاطمة رضي الله عنها حين طالبت بميراثها من رسول اللَّه ﷺ. وكذلك موقفه من اختلاف الصَّحابة حول الموضع الذي يُدفن فيه النَّبي. ورفضه طلب الأنصار تولية مَنْ هو أكبر سنًّا من أسامة بن زيد الذي استعمله النَّبي ﷺ فيهم ...إلخ.[2]

ثانيا: كان العلماء وأصحاب الفتوى هم أهل الشُّورى في عهد الخلفاء

(1) محمَّد سعيد رمضان البوطي، الشُّورى في عهد الخلفاء الرَّاشدين، ضمن كتاب: **الشُّورى في الإسلام**، الجزء الأول، ص 113.

(2) **صحيح البخاري**، باب «نفقة نساء النبي ﷺ بعد وفاته». وحول أول اختلاف للصحابة بعد موت النَّبي؛ المتعلِّق بموضع دفنه، انظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، اعتناء اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الطبعة الثانية، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1434هـ - 2013م)، ص 157. وانظر أيضا حول إبقاء أبي بكر على استعمال أسامة: الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرُّسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب: 30، (القاهرة: دار المعارف، 1969م) الجزء الثالث، ص 226. **وتاريخ الخلفاء**، ص 158.

الرَّاشدين؛ فكان أبو بكر يدعو رجالا من المهاجرين وآخرين من الأنصار إذا نزل به أمرٌ يُريد فيه مُشاورة أهل الفقه والرَّأي، وفي مقدِّمة هؤلاء: عُمر، وعُثمان، وعلي، وعبد الرَّحمن بن عوف، ومُعاذ بن جبل، وأُبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت.[1]

ثالثا: تتوزَّع المسائل التي تمَّ فيها استخدام الشُّورى في عهد الخلفاء الراشدين على كُلٍّ من: الأحكام الفقهية المتعلِّقة بالعبادات أو غيرها من المعاملات، الأمور القضائية، تولية العُمَّال والأُمراء، أمور الحرب والقتال، النَّظر في تنصيب الإمام/ الخليفة. وكان أبو بكر الصِّديق يرى عدم إلزامية الشُّورى؛ يستوي في ذلك إجماع المشورين على رأي واحد، أو انقسامهم إلى آراء متباينة، وأوضح مثال على ذلك قتاله مانعي الزَّكاة.

رابعا: سرعان ما اتَّسع نطاق ممارسة الشُّورى في عهد الفاروق؛ نظرًا لاتّساع رقعة الخلافة الإسلامية في عصره. كما اتَّسع نِطاق أهل الشُّورى فلم يعُد مُقتَصِرًا علـى كِبار الصَّحابة دون غيرهم، بل كان يأمُر بأن يُنادَى في النَّاس: الصَّلاة جامعة، فيجتمع أكبر قدر من الصَّحابة فيعرض المسألة فيهم.[2]

أضف إلى ذلك أيضًا؛ أنَّه توسَّع في الاجتهاد واستخدام الشُّورى حتَّى مع وجود النَّص؛ كتعليق قطع يد السَّارق في عام الرَّمادة، وكذلك حكمه بقتل الجماعة بالواحد إذا كانت طعنةُ كُلٍّ منهم قاتلة، إلى غير ذلك. لكنه -

---

(1) **الشُّورى في عهد الخلفاء الرَّاشدين**، ص 115.

(2) **إعلام الموقِّعين عن ربِّ العالَمين**، الجزء الأول، ص 97.

كسابقه أبي بكر - لم يكن يرى أنَّ الشُّورى واجبة على الإمام، أو مُلزمة له في كلِّ ما لا نصَّ فيه من الأمور الاجتهادية.

خامسا: لم تتغير هيئة الشُّورى كثيرًا في عهد الـــخليفة الثالث عثمان بن عفَّان، إلا أنه امتاز على سابِقَيْهِ بخاصِّيتين اثنتين: أولاهما: أنَّه قلَّما كان يجمع عامَّة الصَّحابة في أموره الاستشـــارية، كما كان دأب عُمر في أكثر الأحايين، وعادة أبي بكر في كثير من الأمور. ثانيتهما: أنَّه كان كثير الاستشـــارة لأعيان بني أُميَّة من الصَّحابة بصفة خاصة.[1] كما كان في بداية عهْده كثير الاستشارة لعليٍّ بن أبي طالب ثم انقطع عنه بعد ذلك، وأمسك عنهُ آراءه ومُقترحاته. أخيرا كان أكثر ما يستشير فيه عثمانُ الأمورَ السِّياسية، يلي ذلك أمور القضاء وتولية المناصب والحكم بين النَّاس، ثم اجتهاداته الفقهية.

سادسا: أمَّا الـخليفة الرابع عليٌّ بن أبي طالب، فلا يكاد يسْتبدل بالنُّخْبَةِ التي كان يرجع إليها أبو بكر فعمر فعثمان أحدا! وهي النخبة التي غلب عليها اسم «مجلس الشُّورى»، وكان يضمُّ لمن بَقِيَ منها على قيد الـحياة في عصْره كبارَ رِجال الصَّحابة: كعبد اللَّه بن عبَّاس، وأبي موسى الأشْعري وغيرهما. وقد تركَّزتْ استشاراتُه في مجالات ثلاثة هي: الـمعْضلات الفقهية، والـمسائل السِّياسية، إلى جانب اجتهاداته الفقهية الخاصَّة. مثلما لم تختلف نظرته في الـمشورة التي تُقدَّمُ للحاكم: أَمُلْزَمٌ هو باتِّباعها أم لا؟ عن نظرة سابقِيه من حيث عدم وجوبها أو إلزاميتها.

وعندما انتقلت الـخلافة إلى بني أمية وصارت مُلْكًا عضوضًا، فإننا لا نجد

(1) **الشُّورى في عهد الـخلفاء الرَّاشدين**، ص151.

ما يدلُّ على أنَّ بني أمية - أو بني العبَّاس من بعدهم - قد ارتقوا بنظام الشُّورى وضبطوه ضبطًا شديدًا بحيث يحدِّدون أعضاء مجلِسِها، والشُّروط التي يجب توافرها فيهم، وطرق/ آليات انتخابهم، ونِسَبُ تمثيلهم للنَّاس...إلخ. ولا ندري بالضبط: هل اهتدى بنو أمية في ذلك بتجربة الأمَّة في الشُّورى واكتفوا بها؟ أم زادوا عليها بمعرفة التَّقاليد السِّياسية العربية في الجاهلية، والإحاطة بتجربة الأمَّة في صدر الإسلام؟ أم باستبانة نُظُم المُلْك في الأُمم التي فتح المسلمون بلادها؟![1]

وحتَّى عندما انتشرت مجالس الشُّورى في كلٍّ من: مصر، والعراق، وخُرَاسان - إلى جانب دمشق والمدينة - ؛ ظلَّت تلك المجالس مُتقاربة من حيث بنيتها الوظيفية «فقد كان في كلِّ مِصْر مجلسٌ للشُّورى، وكان رجالُه في الغالب ثلاثَ فئاتٍ: الأولى رؤساء العرب وزعماؤُهم، والثانية قادة الجند وأمراؤُهم، والثالثة علماء الناس وفقهاؤهم».[2]

(1) ينقل ابن رضوان نصًّا ليحيى بن أكثم يصف فيه مجلس الخليفة المأمون الذي كان يعقده كلَّ ثلاثاءٍ للشُّورى، يقول فيه: «فإذا حضر الفقهاء ومَنْ يُناظرهم من سائر أهل المقالات، أُدخِلُوا دارًا مفروشة، وقيل لهم: انزعوا أخْفافَكم، وأُحضرت المائدة، فقيل لهم: أَصيبوا من الطَّعام والشَّراب، وجدِّدوا الوضوء، ومن ضاق عليه خفُّه فلْيَنْـزِعْهُ (...) فإذا فرغوا أوتوا بالمجامر، فبُخِّرُوا وطُيِّبُوا، ثم خرج [المأمون] فاسْتَدْناهم وناظرهم أحسن مُناظرة وأنصفها وأبعدها من مُناظرة المتجبِّرين، فلا يزال كذلك حتى تزول الشَّمس، ثم تُنْصَبُ الموائدُ ثانيا فيُطْعَمُون وينصرفون». ويُعقِّب ابن رضوان على ذلك بالقول: «وقوله: أحسن مناظرةٍ وأنْصَفها (...) هو الصَّواب. ولا ينبغي للملك عند المشاورة أن يترفَّع، ولا أن يسلُك سبيل الهيبةِ؛ فإنَّ ذلك يُقَصِّر لسانَ المشير والنَّاصِح». **الشُّهُبُ اللَّامعة**، ص 162 - 163.

(2) **ملامح من الشُّورى في العصر الأموي**، ص215.

ومع أنَّ مجالس الشُّورى هذه لم تخْلُ من فئة من تلك الفئات الثلاث من رجالات الشُّورى، فإنَّ ظروف بعض الأمصار كانت تقتضي أنْ تُقلِّل من وجود فئة منهم وتُكثِّر من وجود أخرى؛ حتَّى تكون لها الكلمة العليا! ففي المدينة مثلا، كان أغلب رجالات الشُّورى من الفقهاء والعلماء، وفي خُرَاسان كان معظم رجالات الشُّورى من أهل المعرفة بالحرُوب والقتال.

كما كان زعماء الحركات السِّياسية المُعَارِضة يستشيرون أيضًا فيما يطرأ عليهم من مشكلاتٍ وقضايا؛ خاصَّةً تلك التي تتعلَّق باستراتيجيات مُواجهة الدَّولة/ الخلافة. لكنَّ المفارقة المفجعة هنا تكمن في أنَّ طرائقهم في التماس الشُّورى لم تختلف كثيرا عن طرائق بني أمية وعمَّالهم على الأمصار! وكأنَّ الشُّورى قد تحوَّلتْ إلى نسق فكريٍ جامدٍ أُحَادِيِّ الجانب، ليس بمقدور أحد - في السلطة أو المعارضة - أن يشذ عنه! وربما بسبب ذلك تعطَّلتْ مفاعيلُ الشُّورى في الواقع، فأَضْحَتِ الحاكميةُ لِمنطق الغلبة والقوَّة، وليس لِمبدأ الشُّورى الواجِبة الملْزِمَةِ.

المبحث الثالث

الشُّورى في كتب مَرَايَا الأُمرَاء والآداب السُّلطانية

إذا استعرضنا طائفة من كتب الآداب السُّلطانية - أو ما يُسمَّى بـ «مَرَايَا الأُمَرَاء، ونصائِح الـمُلُوك Fürstenspigel» - فسوف نكتشف ضَعْفَ، أو هامشية، الشُّورى في سياق الحديث عن طبيعة الحكم وآلياته ومآلاته؛ فضلا عن غلبة الطَّابع الوعْظِيِّ/ النَّصائحيِّ في المواضع القليلة التي ذُكِرَتْ فيها مُفْرداتُ: المُشَاوَرة، الاسْتشارة، المشورة. وسوف نستعرض بعضا من تلك النَّماذج وَفْقًا لترتيبها تاريخيا.

(1) الأسد والغوَّاص (لمؤلِّف مجهول من القرن الخامس الهجري):

في حكاية «الأسد والغوَّاص» الرَّمزية، يعقد المؤلِّف المجهول فصلًا بعنوان: «مُشاوَرة الصَّدِيق لصديقه، وما في ذلك عليه من ضُرٍّ ونَفْعٍ»[1]، يُراكم في صفحاته المواعظَ والحِكَم المتعلِّقة بفضل المشورة؛ كقوله: «إنَّ الصَّديق مِرْآةُ صديقِه»، «إذا كُنتَ مُسْتشيراً فَتَوخَّ ذا الرَّأي والنَّصيحة»،

(1) مؤلِّف مجهول، **الأسد والغوَّاص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري**، اعتناء رضوان السيد، الطبعة الثالثة (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م)، ص 93 - 118.

«ما اسْتُنْبِطَ الصَّوابُ بمثل المُشاوَرَة، ولا حُصِّنَتِ النِّعَمُ بمثل المُواسَاة، ولا اكْتُسِبَتِ البِغْضَةُ بمْثل الكِبْر»، «المُسْتَشِيرُ لا يَعْدَمُ عندَّ الصَّوابِ مَادِحًا وعند الخطأ عَاذِرًا»...إلخ.

وكما هو بيِّنٌ؛ فإنَّها عبارة عن نصائح عامَّة تتضمن أقوالا وأشعارا ترد ضمن تضاعيف كتُب الأدب من دون نسبةٍ على الأغلب.[1]

(2) تسْهيلُ النَّظر وتعْجيل الظَّفَر في أخْلاق المَلِك وسياسة المُلْك (للماوَرْدِيّ المتوفَّى سنة 450هـ/ 1058م):

يعقد الماورديُّ فصْلا في الباب الثاني - من دون عنوان - يتحدَّث فيه عن الشُّورى بشكل أكثر دقَّة، ويفتتحه بالقول: «ينبغي للمَلِكِ ألَّا يُمْضِي الأمورَ المُسْتَبْهَمة بهاجِسِ رأْيِهِ (...) حتَّى يُشاوِرَ ذوي الأحْلام والنُّهى، ويَسْتَطْلِعَ برأيه ذوي الأمانة والتُّقَى ممَّن حَنَّكتهُم التَّجارِبُ فارْتَاضُوا بِها».

ثمَّ يُورِدُ بعد ذلك نُقولًا حول منافع وفوائد العمل بالمشورة، يبدؤها بذكر الحديث النَّبويِّ: «**ما سَعِد أحدٌ برأيه، ولا شَقِيَ عن مَشُورةٍ**»، وكذلك نصيحة النَّبي ﷺ لِمعاذ بن جبل: «**اسْتَشِرْ؛ فإنَّ المُسْتَشِير مُعَانٌ، والمُسْتَشَار مُؤْتَمَنٌ، واحْذَرِ الهوَى فإنَّه قائِدُ الأشْقِيَاء**».

ويمضي الماورديُّ الفقيه في إيراد الحِكَم والمواعظ التي تحضُّ على استعمال الشُّورى، ويُحدِّد مؤهِّلات وشُرُوط «أهل المشُورة» بـ: الصَّلاح،

(1) انظر على وجه الخصوص ص 93 - 118.

والـمحبَّة، مؤكِّدا أنَّ الاسْتسلام إلى رأي الـمشير هو العدلُ الـخفي «فإذا تقرَّر له الرَّأي الذي لا يُخالطه فيه ارتيابٌ، ولا تُعارضه فيه شُبْهَةٌ، أَمْضَاهُ ولم يؤاخذهم بعواقب الإكْدَاءِ ودَرِكِ الزَّلل؛ فإنَّما على النَّاصح الاجتهادُ، وليس عليه ضمانُ النُّجْحِ». مُختَتِمًا فصله بقول أحد الـحكماء: «لوْ كانت الـمُلُوكُ تعْرف مِقْدَارَ حاجتهم إلى ذوي الرَّأي من النَّاس مثل الذي يعْرف أهل الرَّأي من حاجتهم إلى الـملوك، لم أر عجبًا أن تُرَى مَواكِبُ الـملوك على أبواب العُلماء، كما تُرَى مواكبُ العلماء على أبواب الـملوك».[1]

(3) كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة[2] (للمُرادي المتوفَّى سنة 489هـ):

خصَّص مؤلِّف الكتاب البابَ الثالث «في الاستشارة وصفة الـمستشار»[3] للحديث عن الشُّورى التي «تُفيد الـمُسْتشير عقلًا تَزيدُه إلى عقلِه، وهِدَايةً يَجْمَعُهَا مع هدايتِه، كما يَزيدُ النَّهرُ ماءً بِما يَمُدُّهُ من الأنهار».[4] ثم يُوضِّح - بعد ذلك - بواعثَ الشُّورى ودواعيها، فيحْصرها في وجوهٍ أربعة:

(1) الـماورديُّ (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المتوفىَّ سنة 450هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الـمَلِك وسياسة الـمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م)، ص 207 - 216.

(2) الـمُرَادِيُّ (أبو بكر محمد بن الـحسن الـحضرمي القيرواني المتوفىَّ سنة 489هـ)، **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م)، ص 69 - 78.

(3) ص 69 - 78.

(4) ص 69.

«**أحدُها:** تقْصير الـمُسْتشير عن معرفة التَّدْبير.

والثاني: خوفُه من الغلط في التَّقدير؛ وإن لم يكن من أهل التَّقْصير.

والثالث: أنَّ الفَطِنَ النِّحْرِير ربما يَسترُ عليه الـحُبُّ أو البِغْضَةُ وجُوهَ الرَّأي والرَّوِيَّة. فَهُما يَعْدِلان بالفِكْر عن الإصابَةِ فيَحْتَاجُ إلى مَشُورةِ مَنْ رَأْيُهُ صافٍ من كَدَر الهوَى، مُبْصِرٌ لوجوهِ الآراء.

والرَّابع: أنَّ الـمُسْتَشَارَ ربَّما كان في الفِعْل شريكًا، أو عليه مُعِينًا، فتكونُ مشورتُه داعيًا إلى اسْتِئْلَافِهِ، وإِغْرَاءً لهُ في معُونَتِه».[1]

ويضع الـمرادي شروطًا خمسة يتوجَّب توافرها في شخص الـمستشار، بعد أن أكَّدَ على ضروة خضوع الـمستشارين للامتحان والاختبار حتى يخلُصوا من الأوصاف التي تُخلُّ بالنَّصيحة وتُؤدِّي إلى النَّقيصة؛ وهذه الشُّروط هي:

(1) أن يكون عاقلا فَطِنًا.

(2) وأن يكون محبًّا مُصافِيا.

(3) وأن يكون كاتما للسِّرِّ.

(4) وألَّا يؤدّي النُّصْحُ إلى ضَرِّه، أو إلى نُقصان شيءٍ من أمره.

(5) وأن لا يكون حاسدا؛ فإن الـحسد يبعثُ أهلَ الـمحبَّة على البِغْضَةِ، وأهل الولاية على البُعد والفُرْقَة.[2]

---

(1) **نفسه**، ص 70 - 71. وقد اقتبس ابن رضوان هذه الأمور أو الوجوه الأربعة لاحقا في كتابه «الشُّهُب اللامعة»، قارن بـ ص 152.

(2) **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، ص 72 - 75.

ويُنهي بإسْداء النُّصْح للمُستشارين بضرورة توخِّي الأمانة، والإنْصاف، والتَّواضع، وعدم الـجدال أو الـمُداهَنة للوالي، وعدم لوم الـمُخالِف «فعلى هذه الأمور قِسْ في الاستشارة، إن شاء اللَّه تعالى».[1]

(6) كتاب «سراج الملوك»[2] (للطَّرطُوشيّ المتوفَّى سنة 520هـ):

يضع الطَّرطوشيُّ الـمشاورةَ في مقدِّمة «الـخِصَال الفُرْقانِيَّة» التي ورد الشَّرع بها، والتي من أشدِّ خصائصها أنها تُفرِّق بين الـحقِّ والباطل. ويُحدِّد في الباب العاشر الذي عنونه بـ «في بيان معرفة خصالٍ ورد الشَّرع بها فيها نظام الـمُلك والدُّول»، هذه الـخصال في ثلاثة: «اللِّين وترك الفظاظة، والـمُشاورة، وألَّا يُسْتَعْمَل على الأعمال والولايات راغبٌ فيها ولا طالبٌ لها. ولمَّا علم اللَّه تعالى ما فيها من انتظام أمر الملَّة، واستقامة الأمر، نَصَّ عليها اللَّه سبحانه ورسُولُه».[3]

أيضا خصَّص الطَّرطوشيُّ الباب السَّابع والعشرين للحديث عن «الـمشاورة والنَّصيحة»[4]، معتبِرًا أنَّها مما يَعُدُّه الحكماءُ من أساس الـمملكة،

(1) **الـمصدر السابق**، ص 75 - 78.

(2) الطَّرطُوشي (أبو بكر محمد بن الوليد الفهري المتوفىَّ سنة 520هـ)، **سَراج الـملوك**، حقَّقه وضبطه وعلَّق عليه ووضع فهارسه محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف، الطبعة الأولى (القاهرة: الدار الـمصرية اللبنانية، 1414هـ - 1994م)، الـمجلد الأول، ص 319 - 331.

(3) **المصدر السابق**، المجلد الأول، ص 208.

(4) **نفسه**، المجلد الأول، ص 319 - 325

وقواعد السَّلطنة، وهو الـمعنى ذاته الذي تكرَّر من بعد في كتاب «بدائع السِّلك» لابن الأزرق.

ويتابع الطَّرطُوشيّ التَّقليد الـخاص بتأكيد فوائد الـمشاورة؛ فـ «مَنْ كَثُرتْ استشارتُه حُمدَتْ إمارتُه»[1]، «ومن أُعطي الـمشورة لم يُـمْنَع الصَّواب»[2]، مُعَضِّدًا ذلك بحكايا ونقول متعدِّدة الـمصادر، مُذكِّرًا بأنَّ عدم قبول الـمشورة يعدُّ بابًا من أبواب الاستبداد، وسببًا يُوجب خلْع الـخليفة، حيث ينقل عن طاهر بن الـحسين الـخزاعيّ وصْفه للأمين بأنَّه كان: «ضيِّق الأدب، لا يُصْغي إلى نصيحة، ولا يقبل مشورة، يستبدُّ برأيه، فيرى سوء عاقبته، فلا يردعه ذلك عما يَـهُمُّ به (...) فقال الـمأمون: لذلك ما حلَّ محلَّه، أمَا واللَّه لو ذاق لذاذة النَّصائح، واختار مشورة الرِّجال، ومَلَكَ نفسَه عند شهوتها، ما ظُفِرَ به».[3]

(7) كتاب «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس»[4] (لابن الحدَّاد المتوفَّى سنة 649هـ):

لا يتجاوز الباب الـمخصَّص للحديث عن الشُّورى في هذا الكتاب حدود صفحتين ونصف الصفحة! وهو الباب التَّاسع الذي عنونه ابن الـحدَّاد بـ

(1) **نفسه**، المجلد الأول، ص 320.

(2) **نفسه**، المجلد الأول، ص 322.

(3) **نفسه**، المجلد الأول، ص 321.

(4) ابن الحدَّاد (محمد بن منصور بن حبيش المتوفىَّ سنة 649هـ)، **الـجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م)، ص 129 - 131.

«في فضل الـمشورة والرَّأي من ذوي الآراء».[1] وقد ابتدأه بذكر الـحديث النبوي: «**الـمُستشار بالــخِيَار إن شاء قال، وإن شاء سكت، فلْيَنْصَحْ**». ثمَّ دلَّل على فوائد الشُّورى بالاتيان على بعض الوقائع التَّاريخية، وبعض الأبيات الشِّعرية.

(8) كتاب «الشُّهُب اللامعة في السِّياسة النافعة» (لابن رضوان المالقي المتوفَّى سنة 783هـ):

عقد الــمؤلِّف بابا مطوَّلا نسبيًا؛ هو الباب السَّابع بعنوان: «في التَّدبير والرَّأي والــمشورة والـمُذاكرة وما يلحق بذلك».[2] ويضع ابن رضوان شروطًا مُضادة، أو أسبابا ثلاثة يجب الاحتراس منها عند اتّخاذ الـمشورة:

«**أحدها:** أن يَكْثُرَ الشُّركاء فيه؛ فإذا كان كذلك انتشر التَّدبير وبَطُل.

الثاني: أن يكون الشُّركاء في التَّدبير مُتحاســدِين مُتنافِسين فيه، فيدخلُه الهوى والبَغي فيفْسُد.

الثالث: يملك التَّدبير مَنْ غاب عن الأمر الـمدبِّر دون مَنْ بَاشَرَهُ وشاهدَه».[3]

وينقل في معرض حديثه عن آية الشورى (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)[آل عمران: 159] تأويل الــحسن البصري أن اللّه أمر النَّبي ﷺ «بمشــاورتهم، وهو غني

(1) **المصدر السابق**، ص 129 - 131.

(2) **نفسه**، ص 149 - 163.

(3) **نفسه**، ص 149.

عنها؛ ليستنَّ بذلك المؤمنون. فالمشورة واجبة على كل ذي حزم، متعينة على كل ذي عقل».[1]

ويتابع النقل بعد ذلك عن كل من: الإمام علي، وبطليموس، وأرسطوطاليس، وبعض الحكماء، ويُكرِّر الشُّروط الأربعة الواجب توافرها في شخص المستشار، كما وردت من قبل عند المرادي، مثلما يؤكد على ضرورة اختبار المستشارين حتى يخلصوا من الأوصاف التي تُخِلُّ بالنَّصيحة، كما تشتمل النقول على أبيات شعرية، وأقوالٍ لابن المقفَّع، وابن حزم، والزُّهري. ويوسِّع ابن رضوان من دائرة النقول لتشمل حكما مجهولة، ونصائح لِملوك الفرس، ونقولا عن شعراء الجاهلية، وحكماء اليونان... إلخ.

(9) كتاب «بدائع السلك في طبائع الملك»[2] (لابن الأزرق المتوفَّى سنة 896هـ):

تمثِّل المشورة الرُّكن العاشر ضمن «الأفعال التي تُقام بها صورة المُلك ووجوده». ويحمل هذا الرَّكن المطوَّل نسبيا عنوان: «مشورة ذوي الرَّأي والتَّجربة».[3] وقد افتتحه ابن الأزرق بذكر المقدِّمات التي سبق وذكرها الطَّرطُوشيُّ في كتابه «سِرَاج الملوك»؛ وفي مقدِّمتها أنَّ الشُّورى «مما تَعُدُّه

(1) **نفسه**، ص 150.

(2) ابن الأزرق (أبو عبد اللَّه محمد بن علي الغرناطي الحميري المتوفىَّ سنة 896هـ)، **بدائع السلك في طبائع المُلك**، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1429هـ - 2008م)، جزآن.

(3) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 261 - 278

الـحكماء من أساس الـمملكة، وقواعد السَّلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والـمرؤوس». ثم عقَّب عليها - في سياق نزعته التوفيقية بين الدِّين والفلسفة/ الـحكمة والشريعة - بالقول: «قلتُ: هو كذلك في الشَّريعة حرفًا بحرف».

وقد دلَّل ابن الأزرق على شرعية الشُّورى بأمرين رئيسين:[1]

أحدهما: مدحُ مَنْ عمل بها في جميع أموره. قال اللَّه تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[الشورى: 38].

الثاني: صريحُ الأمر بها في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[آل عمران: جزء من الآية 159].

ويُعدِّدُ ابنُ الأزرق عشرةَ أسبابٍ تكمُن في حكمة مشروعية الشُّورى، وهي:

- ❑ الأمنُ من ندم الاسْتبداد بالرَّأي الظَّاهر خطؤه.
- ❑ إحْراز الصَّواب غالِبًا.
- ❑ ازدياد العقل بها واسْتِحْكامُه.
- ❑ الفوز بالمدح عند تحقُّق الصَّواب.
- ❑ استعانة التَّدبير بها عند التَّقصير عنه.
- ❑ التَّجرُّد بها عن الهوى.
- ❑ بناء التَّدبير بها على أَرْسخ أساس.
- ❑ استِمْنَاح الرَّحمة والبركة.

(1) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 262.

- دلالة العمل بها على الهداية والسَّداد.
- وأخيرا: تحقُّق الصَّواب بها عند وقوع إشْكَالِه.[1]

فالـمشاورة - بحسب الفقيه ابن العربي - «أصلُ الدِّين، وسُنَّة اللَّه في العالمين، وهي حقٌّ على عامَّة الـــخليقة من الرَّسول إلى أقل خلق بعده في درجاتهم؛ وهي اجتماعٌ على أمرٍ، يُشير كلُّ واحد برأيه؛ مأخوذ من الإشارة».[2]

وفي السِّياق ذاته، يُرتِّب ابن الأزرق الشُّورى في مقاماتٍ أرْبعة هي: الـمُستشير، والـمُستشار، والـمُسْتَشَارُ فيه، وفيما يُطالَبُ به الـمستشير بعد الـمشورة. مُفَصِّلا الوظائف الـمنوطة بكلِّ طرفٍ على حدة، مُفَرِّقًا فيها بين ما يعمُّ سائِرَ الطَّبقات، وما يـخُصُّ السُّلطانَ ممن يليه، كما يضع اثنى عشر شرطًا للمستشار، يُحدِّد بها وظائفه أثناء الشُّـورى [خمس وظائف]، ومـا يتوجَّب عليه بعدها [وظيفتان للمستشار، وخمسٌ للمُستشير].[3]

(10) كتاب «قوانين الوزارة وسياسة الـمُلك»[4] للماوردي والكتب المتأخرة:

لا نكاد نجد ذكرًا لمفردة «الشُّورى» - فضلا عن تخصيص فصل للحديث عنها - في كتاب «قوانين الوزارة وسياسة الـمُلك» للماوردي، أو الكتب

(1) قارن بـ ص 263 - 264.

(2) **نفسه**، الجزء الأول، ص 261 - 262.

(3) قارن بصفة خاصة ص 265 - 278.

(4) الـماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الـمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثالثة (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

الــمتأخِّرة زمنيًا التي تنتمي إلى صنْفــــ «مرايا الأمراء والآداب السُّلطانيَّة»؛ وفي مُقدِّمتها:

- كتاب «تُحْفَةُ التُّرك فيما يجب أن يُعْمَل في الـمُلْك»[1] للطَّرْسُوسيِّ الـمتوفىَّ سنة 758هـ.
- كتاب «الـمُختار من كتاب تدبير الدُّول»[2] لابن نُباتة الـمصريِّ المتوفىَّ سنة 768هـ.
- كتــاب «الدُّرَّة الغرَّاء في نصيحة الســلاطين والقُضاة والأمراء»[3] للخيرميتي الذي كان حيًّا سنة 843هـ.
- كتاب «البرهان في فضل السُّلطان»[4] لابن طوغان الـــمُحَمَّدي المتوفىَّ سنة 875هـ.

---

(1) الطرسوسي (نجم الدين إبراهيم بن علي المتوفىَّ سنة 758هـ)، **تُحفة الترُك فيما يجب أن يُعْمَل بالـمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

(2) ابن نُباتة المصري (محمد بن محمد بن أبي الحسن المتوفىَّ سنة 768هـ)، **المختار من كتاب تدبير الدول**، تحقيق ودراسة سلوى قنديل، تقديم رضوان السيد، الطبعة الثانية، (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

(3) الـخيرميتي (محمود بن إسماعيل بن إبراهيم [كان حيًّا سنة 843هـ])، **الدُّرة الغرَّاء في نصيحة السلاطين والقُضاة والأُمراء**، تحقيق ودراسة أحمد الزعبي، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

(4) ابن طوغان المحمدي (شهاب الدين أحمد بن طوغان الأشرفي الحنفي المتوفىَّ سنة 875هـ)، **البرهان في فضل السلطان**، دراسة وتحقيق أحمد الجعيد، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

على أنَّ التَّفكير في مسألة الشُّورى - في الأزمنة الحديثة - لم يرْقَ بعْدُ إلى محاولة تأصيل مسائلها، وتوضيح مقاصدها، وعدم الاقتصار على مقصد «اسْتِخْراج الرَّأي الصَّواب، والتَّدبير السَّديد»، كما جرت على ذلك عادة الأقدمين، مما أدَّى إلى اختزال مقاصدها وضمور وظائفها.

ولعلَّ محاولة العلامة توفيق الشاوي في كتابه «فقه الشورى والاستشارة»، تعد الأبرز في محاولة التأصيل، حيث صدر كتابه الضخم في (844 صفحة) خلال العام 1412هـ/ 1992م. ولا شك في أن الميزة الرئيسة التي وسمت محاولة الشاوي تتمثل في أنها تعد بمثابة مرحلة جديدة في تاريخ فقه الشورى بحيث «انتقل مركز الثقل في البحث بشأنه من ضيق ذلك السؤال عن: هل هي ملزمة أم مُعْلِمَة؟ إلى سعة نظريتها العامة، ومن كونها مسألة من مسائل الحكم والسلطة، إلى كونها منهجية شاملة تمتد مباحثها وتترابط مع مجمل النظريات الإسلامية في الفقه وأصوله من جهة، والتنشئة والتربية من جهة أخرى، وتبحث في تطوير أساليب تطبيقها في حياة الأفراد والجماعات وفي نُظُم الحكم والإدارة ومؤسسات الدولة الحديثة من جهة ثالثة (...) [فـ]مع الشاوي أعيد اكتشاف فلسفة (الشورى)، وأعيد تعريفها على أساس أنها (النواة الصلبة) لبناء فقه الوئام الاجتماعي والسياسي».[1]

وفي السياق ذاته تتنزَّل مقاربة الدكتور أحمد الرَّيسوني التي ضمَّنها كتابه: «الشُّورى في معركة البناء»، حيث عمل خلالها على إبراز اجتهادات بعض الفقهاء القُدَامى الخاصَّة بالشُّورى، ثم توسَّع انطلاقا منها في فهم مقاصدها. وقد عرض الريسوني لآراء كلٍّ من: الفقيه الحنفي أبي بكر

(1) **فقه الشورى بين الأخلاق والوئام الاجتماعي**، مصدر سابق، ص 55.

الـجصَّاص المتوفَّى سنة 370هـ والفقيه الـمالكيِّ أبي بكر بن العربي المتوفَّى سنة 543هـ والقاضي أبي بكر الــمرادي الذي سبق وحللنا كتابه من قبل. ويستخلص من هذه الأعمال عشرة مقاصد، أو فوائد، هي:

1) الوصول إلى الصَّواب والأصوب.

2) الـخروج من الأهواء والـمؤثِّرات الذَّاتية.

3) منع الاستبداد والطُّغيان.

4) تعليم التَّواضع.

5) إعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه.

6) إشاعة جو الـحرية والـمبادرة.

7) تنمية القدرة على التَّفكير والتَّدبير.

8) تقوية الاستعداد للتَّنفيذ والتَّأييد.

9) الألفة والوحدة.

10) تحمُّل التَّبِعَات السَّيئة.[1]

---

(1) أحمد الريسوني، **الشورى في معركة البناء**، الطبعة الأولى (فيرجينيا: الـمعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م)، ص 35 - 49. وقد سعى الكتاب في مجمله إلى استنباط أهمية الشورى من خلال بيان مكانتها في التشريع الإسلاميِّ، ومن حيث موقعها في الحياة الخاصة والعامة، وحكمها ومجالاتها ووظائفها ومقاصدها.

والحال أنَّ ثمَّة أمرين رئيسين يغيبان دائمًا عن المقاربات الحديثة المتعلِّقة بمسألة الشُّورى:

أولهما: الاقتصار في معالجتها على منظور فكريٍّ واحد؛ كالمنظور التَّاريخي، أو اللغوي، أو السِّياسي، أو حتَّى المقاصدي. فعلى الرُّغم من الإقرار بأهمية تلك الجوانب في بحث إشكالية الشُّورى، لكنَّ كلَّ واحد منها يظلُّ قاصرًا عن استيعاب الفكرة في نشأتها وسيرورتها ومآلاتها ما لم تتضمن المعالجة الشاملة زوايا ومقاربات عدَّة: فلسفية، وكلامية، وعقائدية، واجتماعية، ونفسية ...إلخ. وهذا الأمر يستلزم، بطبيعة الحال، عملا جماعيا بالدَّرجة الأولى يأخذ بعين الاعتبار طبيعة التَّطورات الأنثروبولوجية التي يمرُّ بها عالم اليوم، وفي مقدِّمتها تحولات المفاهيم وتبدُّلاتها/ سيولتها.

ثانيهما: أنَّ الانشغال ببيان حدود الوَصْل والفَصْل بين الشُّورى من جهة، والمفاهيم الغربية الحديثة المحايثة لها - كالدِّيمقراطية - من جهة أخرى، يظلُّ رهينًا لِلُعْبَة المُفاضَلَة بينهما، حيث تغلب نبرة «الخطاب الاسْتِعْلائيِّ والذَّرائعيِّ» عند كلِّ حديث عن الفروق الكائنة بينهما.

أمَّا الخطاب الاسْتِعْلائيُّ؛ فيتبدَّى من خلال منحى التَّفريق بين ما يُمثِّل تشريعًا إلهيًّا: (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) [فُصِّلتْ: 42]، ولا تعتريه عوامل الضَّعف والنُّقصان (الشُّورى)، وبين ما هو إنسانيٌّ وضعيٌّ ليس بإمكانه أن يبلغ درجة كمال التَّشريع الإلهيِّ (الدِّيمقراطية). وفي مقابل هذا الخطاب الاستعلائيِّ ثمة خطاب استعلائيٌّ مُضاد ينظر إلى الشُّورى نظرة دونيَّةً، ويعْتبر أنَّه من السَّذاجة بمكان مُقارنتها بالدِّيمقراطية.

وأمَّا الــخطاب الذَّرائِعيُّ، فيطفو على السَّطح دائما عند محاولة الإجابة عن السَّؤال الشَّائك الذي سبق وطرحَه شكيب أرســلان في منتصف ثلاثينيات القرن الـماضي، ألا وهو: «لِماذا تأخَّر الـمسلمون، ولـماذا تقدَّم غيرهم؟»[1] فعادة ما يتمُّ التَّأكيد بأنَّ الـمسلمين يمتلكون نظامًا سياسيًّا أفضل من الدِّيمقراطية الغربية «الـمنقوصة»، لكنَّ العيب يكمن في تخلِّيهم عن هذا النِّظام الإلهيِّ الشَّامل الذي: (لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا)[الكهف: جزء من الآية 49].

ويبقى القول: إنَّ مقاربة «حاكمية الشُّورى» من زاوية مقارنتها بمفاهيم الدِّيمقراطية، والـحرية، والـحكم الرَّشيد، وحقوق الإنسان ...إلخ، تنطوي على مخاطرة كبيرة منهجية في ظلِّ إغفال السِّياق التَّاريخي والاجتماعي والسِّياسي الذي تبلورتْ من خلاله منظومة الـمفاهيم في كلا الـجانبين؛ على نحو ما هو مُشاهَد في أغلب النِّقاشات العربية الدَّائرة بشأن موضوع «الإسلام والعلمانية».

(1) شكيب أرسلان، **لِماذا تأخر الـمسلمون ولـماذا تقدَّم غيرهم؟**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الـحلبي، 1358هـ - 1939م).

خاتمة

يمكننا - من خلال استعراضنا لواقع الشُّورى في النَّصِّ والوعي والتَّاريخ - أن نستخلص ثلاث نتائج رئيسة:

أولها: أنَّ العرب قد مارسوا «الشُّورى» في الجاهلية وصدر الإسلام، وأنَّ ممارستهم لها كانت تتضمَّن أشكالا متنوعة؛ كالشُّورى العامَّة والخاصَّة.

ثانيها: أنَّ المسلمين لم يضعوا شروطا واضحة لرجال الشُّورى تُمكِّن من انتخابهم وفق معايير وأسس راسخة، والأهم من ذلك أن تصلح للتَّطبيق في كلِّ زمان ومكان، وإنَّما تركوا الأمرَ كما هو دون إضافة أو تعديل، وكان ما اتفقوا بشأنه - من شروط - مُسْتَمَدًّا من تجربتهم في الجاهلية وصدر الإسلام ليس إلا!

ثالثها: أنهم لم يجتمعوا على قواعد وضوابط محدَّدة للشُّورى في الأمور المتعدِّدة بحيث تؤدِّي إلى الاتفاق بشأنها وتمنع من الاختلاف فيها؛ انطلاقا من إيمان الخلفاء بعدم إلزامية الشُّورى!

ونتيجة لذلك؛ ظلَّ بنو أمية - ومن بعدهم بنو العباس - يَجرون في اتِّباع الشُّورى من حيث الشَّكل والمضمون، أو من حيث الطريقة والنتيجة، على ما كان يجري عليه الخلفاء الرَّاشدون من قبلهم، مع فارق بسيط يتعلَّق بطبيعة المستشارين هنا أو هناك، حيث عوَّل بنو أمية على أهل الشَّام، في حين عوَّل الخلفاء الرَّاشدون على أهل المدينة.

وفي الأحوال كلِّها، لقد حدث تطور مهمٌّ في فهم كلٍّ من: الشُّورى،

والـجماعة، وأولي الأمر في النِّصف الثاني من القرن الأول الهجريِّ، يمكن التدليل عليه بأمرين رئيسين:

أولهما: الـحديث أو الأثر الذي انتشر في خمسينيات أو ستينيات القرن الأول الـهجري ونصُّه: «**تكون الـخلافة ثلاثين عاما، ثم يكون ملك عضوض**»، والذي يبدو أنَّ التَّفرقة فيه بين الـخلافة والـمُلْك تَنْصَبُّ على إنكار توارث السُّلطة، والتَّفرُّد بها وبقراراتها من دون استشارة «مشيخة قريش».

ثانيهما: وهو الأوضح في سياق تطور مفهوم الشُّورى باتِّجاه الاتساع؛ ما جرَى من لغطٍ حول خلافة ابن الزُّبير الذي ثار على يزيد بن معاوية بعد استشهاد الـحسين واعتصم بمكة داعيا لإعادة الأمر شورى؛ فلما مات يزيدُ دعا النَّاس لبيعته دونما انتظارٍ ليرشِّحه أولئك الذين نصروه وقاتلوا معه يزيد وجيوشه.[1] وبذلك دخلت الشُّورى أفقًا جديدًا؛ ألا وهو «أفق الـجدل السِّياسيِّ»، حيث تمسَّك بها الـحكَّام وقوى الـمعارضة على حدٍّ سواء، وصارت بذلك عامل جذب يتمُّ توظيفه ومَأْسَسَتُه من قِبَل الأطياف السِّياسية كلِّها.

ومما زاد من مسألة توظيف الشُّورى سياسيا، ظهور الأثر الـمعروف بحديث افتراق الأمَّة حيث اشتدَّ الصِّراع على «الفِرْقة الوحيدة الناجية» فذهب «معارضو الأمويين من مُرْجِئَة الكوفة وفقهائها (مثل أبي حنيفة وسفيان الثَّوريِّ) إلى أنَّ أهل الـجماعة، وأهل الشُّورى هم السَّواد الأعظم

(1) **سياسيات الإسلام المعاصر**، ص 267 - 268.

من الـمسلمين. وبذلك أعطوا «الأمر» و «الشُّورى» - الـمُفْرَدَيْن الوارِدَيْن في القرآن الكريم - أُفقًا جديدًا يتناسب والـمجتمع الـمفتوح الذي عرفتْهُ الأمصارُ الـمزدهرة التي حدث فيها اندماجٌ اجتماعيٌّ وثقافيٌّ زاخر».[1]

لكن سرعان ما غلب على الشورى - بمعنى «سلطة الـجموع» الطابعُ الأخلاقيُّ على حســاب الأبعاد الاجتماعية والسِّياسية الأخرى. وتبعًا لذلك، تمَّ إهمال الآية الــمكيَّة: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)[الشورى: جزء من الآية 38] والتي تجعل الشُّورى خصِّيصة تكوينية في الأمَّة، ليجري التَّركيز لاحقا على نظيرتها الـمدنية: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)[آل عمران:جزء من الآية 159] وصولا إلى تقرير أنَّ الشُّــوري مجرد نَدْب، وليستْ فرضًا أو واجبًا!، وأنَّها مُتعلِّقة بحالة عدم عزميَّة الـحاكم فإذا عزم فلا مسؤولية عليه إلَّا أمام اللَّه عزَّ وجلَّ.

وبهذه الطريقة جرى تجاوز/ تمرير أمرين اثنين:

أولهما: طريقة وصول العسكريّ الـمتغلِّب للسُّلطة.

ثانيهما: وظيفة الشُّورى الـمؤسَّسِيَّة في الدَّولة؛ أي «أهل الـحَلِّ والعَقْد» باعتبارهم مؤسَّسة للتَّوازن، وحاضنة اجتماعية وسياسية لإنتاج القرار.

وتبعًا لذلك كذلك، كان تأويل الشُّورى بأنَّها النَّصيحة للحاكم والــمحكوم أمرًا منطقيًّا، حيث انتقل الــحديث عنها من كتب «الأحكام السُّلطانيّة» إلى كتب «نصائح الـملوك»؛ الـمسمَّاة بمرايا الأمراء، وكتب الآداب والأخلاق العامَّة، على نحو ما عرضنا في الـمبحث الثالث.

(1) **المصدر السابق**، ص 269 - 270.

الفصل الثاني

نقد السلطة الدِّينية
في فكر الإمام محمَّد عبده

تمهيد

يمثَّل «الإصلاح الدِّيني» جزءًا لا يتجزأ من رؤية الإمام محمَّد عبده (1266 - 1323هـ = 1849 - 1905م) التجديدية. تلك الرؤية التي عبَّر عنها منذ البداية بالقول:

«وارتفع صوتي بالدَّعوة إلى أمرين عظيمين:

الأول تحرير الفكر من قيد التَّقليد، وفهم الدِّين على طريقة سلف الأمَّة قبل ظهور الخِلاف، والرُّجوع في كَسْبِ معارِفِهِ إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري (...).

أمَّا الأمر **الثاني**؛ فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التَّحرير».

ثم يحدِّد الإمام منهجه في الإصلاح بالقول: «وقد خالفتُ في الدَّعوة إليه [الإصلاح والتجديد] رأيَ الفئتين العظيمتين اللتين يتركَّبُ منهما جسمُ الأمَّة: طُلَّابَ علوم الدِّين ومَنْ على شاكلتهم، وطُلَّابَ فنون هذا العصر ومَنْ هو في ناحيتهم».[1]

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثاني، ص 312. وقد شكلت=

وتبعًــا لذلك؛ فإنَّ مشروع الإمام في الإصلاح والتَّجديد يتجاوز حدود إصْلاح الـمؤسَّسات الدِّينية التقليدية كالأزهر، ليصبح مظلة أكْبرَ للإصلاح في كلِّ شيء: في الأصول والفروع، في الفِقْه والتَّصوف، في علم الكلام والتَّفسير، مع ممارسة الاجتهاد ضمن إطار ضبطه بمحدّدين أساسيين:

الـمحدد الأول: أن تكون الــحاجة أساس التجديد، وأن يكون ملائمًا ومتوافقًا مع الكتاب والسنَّة.

الـمحدد الثاني: التأكيد على ضرورة وأهمية التجديد والعمل على ذلك بالتَّدريج، فالإصلاح أساســه التطور في كلِّ شيء، وبقاء الباطل لا يكون إلا بغفلة الـحقِّ عنه. كما اعتمد على مقوميْن أساسييْن هما: العقل والعلم، فشرح في «رسالة التوحيد» أهمية العقل في حياة الإنســان، وأكَّد أنَّ الدِّين والعلم متى فُهِما على الوجه السليم لا يمكن أن يكون بينهما خصومة أو نزاع.[1]

= دعوة الإمام إلى الإصلاح والتجديد تيارًا فكريًّا عامًّا، بحيث أصبح لها ممثلون ينافحون عنها ضد نزعات الـجمود والتقليد. فقد لاحَظَ الشَّيخ أنَّ نِظَام العيش في عالَم الإسلام أوْشَكَ أنْ يتعطَّل، وصارت الـمذاهب الفقهية - كما صار التصوف - عبئًا على الـمجتمعات الإسلامية الـحديثة والـمعاصرة، ومن هنا تكمن أهمية الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد والـحملة على التقليد.

انظر: رضوان السيد، **فقه العيش وإلى أين يتَّجه الـمسلمون؟**، ضمن أعمال: ندوة تطور العلوم الفقهية: فقه رؤية العالَم والعيش الـمشترك، الطبعة الأولى (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدِّينية، 1435هـ - 2003م)، ص 30. ومحمَّد حلمي عبد الوهَّاب، **الـجِدَال لدى الـمُفكِّرين الـمسلمين في الأزمنة الـحديثة باعتباره منهجًا للدعوة: مدرسة الـمنار وقضايا التصوف أنموذجًا**، مجلة التفاهم، العدد 46 (سلطنة عُمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، خريف 2014م/ 145هـ)، ص 175 - 177.

(1) زكريا سليمان بيومي، **التيارات السياسية والاجتماعية بين الـمجدِّدين والـمحافظين:**=

لقد أوضح الإمام محمَّد عبده لِمحمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م) - في أوَّل لقاء جمعهما شتاء العام 1898م - أنَّه يعمل للإصلاح الديني على خطَّيْن متوازيين هما: خطُّ الإصلاح العقديِّ والفقهيِّ والفكريِّ، وخطُّ إصلاح المؤسَّسات التي أجملها في ثلاث: الأزهر، والأوقاف، والمحاكم الشَّرعية.[1] وعلاقة الإمام بالأزهر عريقة جدًّا فقد تخرَّج فيه، وعرف شيوخه وشبَّانه قبل نفيه إلى بيروت مطلع العام 1883م، وكان يطمح أن يكون مدرّسًا في رحابه بعد عودته من منفاه عام 1888م؛ لكنَّ الخديو توفيق - الذي رضي بتوظيفه بعد إلحاحٍ - آثَرَ تعيينَهُ في القضاء الذي ظلَّ فيه وتقلَّب في مناصبه، حتَّى عُيِّن مفتيا لِمصر عام 1899م.[2]

= **دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمَّد عبده**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983م)، ص 98. وماجدة علي صالح، منهج الإمام محمَّد عبده في إصلاح الأزهر، ضمن كتاب: **الإمام محمَّد عبده مائة عام على رحيله (1905 - 2005)**، ص 580. وحول جهود الإمام في إصلاح الأوقاف والمحاكم الشرعية قارن بـ رضوان السيد، **الإمام محمَّد عبده والإصلاح في الأوقاف والمحاكم الشرعية**، المصدر السابق، ص 605 - 615. وتعقيب الشيخ علي جمعة، ص 616 - 618.

(1) محمَّد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمَّد عبده**، (القاهرة: مطبعة المنار، 1931م)، الجزء الأول، ص 427.

(2) **الإمام محمَّد عبده والإصلاح في الأوقاف والمحاكم الشرعية**، ص 605.

انظر: بكُلٍّ من: تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله عباس محمود، قدَّم له مصطفى عبد الرازق، الطبعة الأولى، (القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1935م)، ص 68 - 78. وعلاء الدين زعتري، خصوصية مساهمة الإمام محمَّد عبده الإصلاحية في المسيرة الحضارية، ضمن كتاب: **حداثات إسلامية؛ أوراق العمل المقدَّمة في ندوة حلب الدولية المنعقدة بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الإمام محمَّد عبده، تشرين الثاني/ نوفمبر 2005م**، إعداد ماهر الشريف وسابرينا مرفان، الطبعة الأولى (دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، 2006م)، ص 16 وما بعدها.

لكن عندما أراد محمَّد رشيد رضا أن يجعل من بين أهداف مجلة «المنار» هدفًا خاصًّا بمسألة «الإمامة»، يتحدَّث فيه عن ضرورة أن تنهض «المنار» بمهمة «تعريف الأمَّة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمَّة»، اعترض عليه الأستاذ الإمام محمَّد عبده قائلا: «إنَّ المسلمين ليس لهم اليوم إمامٌ إلَّا القرآن، وإنَّ الكلام في الإمامة مثار فتنة يُخشى ضرُّه ولا يُرجى نفعُه الآن».[1]

والحال أنَّه لا يمكننا أن نتفهَّم طبيعة نظرة الإمام محمَّد عبده لمفهوم «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» بمعزل عن أمرين رئيسين؛ **أحدهما** يتَّسم بغلبة الطابع الفكريِّ الجدليِّ، **وثانيهما** ذو طابع سياسيٍّ عمليٍّ. أمَّا **الأمر الأول** فيتعلَّق بالجدال الذي حمى وطيسه بين كل من: محمَّد عبده وفرح أنطون - صاحب مجلة «الجامعة» - حول موضُوعيْ: «ابن رشد وفلسفته»، و«الاضطهاد الدِّيني في النَّصرانية والإسلام». وأمَّا **الأمر الثاني** - ذو الطابع السياسيِّ العمليِّ - فيتعلَّق بالموقف العام للأستاذ الإمام من «الخلافة العثمانية» في عصره.

(1) **تاريخ الأستاذ الإمام**، الجزء الأول، ص 913. **والأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الأول، ص 847.

المبحث الأول

محمد عبده وفرح أنطون:
الجدال بشأن الدِّين والدَّولة

في سـنة 1902 نشر فرح أنطون (1861 - 1922م) في مجلته الـجامعة (1898 - 1910م) سلسلة مقالات حول موقف ابن رشـد من الدين، جمعها لاحقا في كتابه: «ابن رشد وفلسفته»[1] والذي خلُص فيه إلى القول: إنَّ الدِّين الـمسيحيَّ يعتبر أوسع صدرا في احتمال مجاورة العلم والفلسفة، ومردُّ ذلك إلى أنَّ الـمسيحية - على عكس الإسلام - قد نجحت في الفصل ما بين

(1) فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته وفي ذيله ردود الأستاذ على الجامعة في ست مقالات**، الطبعة الأولى (الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، 1903م). ويهدي فرح أنطون كتابه هذا إلى من سمَّاهم «عقلاء الشَّرقيين في الإسلام والـمسيحية وغيرهما، أولئك العقلاء في كلِّ ملَّة وكلِّ دين في الشَّرق الذين عرفوا مضارَّ مَزْجِ الدُّنيا بالدِّين في عصر كهذا، فصاروا يطالبون بوضع أديانهم جانبا في مكان مقدَّس محترم؛ ليتمكنوا من الاتحاد اتحادًا حقيقيًّا، ومجاراة تيار التمدُّن الأوربي الـجديد لِمُزَاحَمَةِ أهله، وإلا جرفهم [تيار التمدُّن الأوربي، أو الـمزج بين الدُّنيا والدِّين] جميعًا، وجعلهم مسخَّرين لغيرهم». وقد أُعيد طبع هذا الكتاب الذي وصفه سلامة موسى بأنه «أوَّل كتاب ظهر في اللغة العربية يدافع عن حرية الفكر والتسامُح الدِّيني»، مرَّات قليلة؛ أبرزها طبعة دار الفارابي بتقديم طيب تيزيني، وطُبع في الجزائر، ضمن منشورات الـمؤسسة الوطنية للنشر سنة 2001م. أما كتاب الإمام محمد عبده، فقد أعيد طبعه مرارًا وتكرارًا، كان آخرها - فيما نعلم -: محمَّد عبده، **الإسلام دين العلم والـمدنية**، عرض وتحقيق وتعليق طاهر الطناحي (القاهرة: الـهيئة الـمصرية العامة للكتاب، 2009م).

السُّلطتيْن: الدِّينية والـمدنية، بكلمة واحدة، تتجسَّد في قول الـمسيح عليه السَّلام: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما للَّه للَّه»، بينما السُّلطة الـمدنية في الإسلام مقرونة بحكم الشرع؛ لأنَّ الـحاكم العام هو حاكِمٌ وخليفةٌ معًا. وبناء عليه؛ فإنَّ التَّسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة الـمسيحية.[1]

وعندما طالع الإمام محمد عبده هذه الـمقالات بادر إلى كتابة رد عليها، وهو بالإسكندرية، في السادس من أغسطس 1902م. وقد جمع الإمام ردوده أيضا في كتابه: «الإسلام والنصرانية مع العلم والـمدينة».[2] وكان الإمام قد

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الـجزء الثالث، ص 375. وهناك العديد من الكتب والدِّراسات التي صدرت بخصوص مناظرة محمد عبده وفرح أنطون، قارن على سبيل الـمثال بتقديم طيب تيزيني لكتاب فرح أنطون بعنوان: **فرح أنطون ومحمَّد عبده: في الـخصومة التاريخية الديمقراطية، أو من ابن رشد إلى فرح أنطون ومحمَّد عبده**، في: فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص الـمناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**، تقديم طيب تيزيني، نصوص الفكر العربي الحديث: 1، الطبعة الأولى (بيروت: دار الفارابي، 1988م)، ص 7 - 39. ومحمَّد الـحدَّاد، **عودٌ على مُجادلة 1903: الإمام محمَّد عبده وفرح أنطون**، ضمن: مجموعة مؤلفين، الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله 1905 - 2005م، تحرير إبراهيم البيومي غانم وصلاح الدِّين الجوهري، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب الـمصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1430هـ - 2009م)، ص 297 - 326. وميشال جحا، **ابن رشد بين فرح أنطون ومحمَّد عبده**، مجلة الاجتهاد، المجلد الثامن، العدد 30 (بيروت: دار الاجتهاد، 1416هـ - 1996م)، ص 61 - 87. ومحمد آيت حمو، **السجال حول العلمانية في الفكر العربي الـمعاصر**، مجلة الفكر العربي المعاصر، المجلد 31، العدد 154 - 155 (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2011م)، ص 135 - 151.

(2) محمد عبده، **الإسلام والنصرانية مع العلم والـمدنية**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة الـمنار، 1909م).

ناقش فرح أنطون على سبيل الإجمال أولا فيما يتعلق بنقطتيْن أساسيتيْن، هما: «فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود»، و«فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق، وطريق اتصال الإنسان به، والخلود».[1] ثمَّ خصَّ موضوع «الاضطهاد في النَّصرانية والإسلام» بمقال مطول بدأه بجواب إجماليٍّ قال فيه:

«فإنْ كان الإنجيل فصل بين السُّلطتيْن بكلمة واحدة؛ فالقرآن قد أطلق القيد من كل رأي بكلمتيْن كبيرتين، لا كلمة واحدة. قال في سورة البقرة: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)[البقرة: 256]، وقال في سورة الكهف: (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ)[2] [الكهف: 29] ثم أتْبَعَ ذلك بجواب تفصيليٍّ دار حول نقطتيْن أساسيتيْن هما: دحْضُ الزَّعْم المتعلِّق باقتران السلطة المدنية في الإسلام بنظيرتها الدِّينية، ونقض الاتهام المتعلق باضطهاد الإسلام لكل من العلم والفلسفة.

ويهمنا في هذا السِّياق أن نتعرَّض بشيء من التفصيل للمسألة الثانية التي تتعلَّق بالمقابلة بين طبيعة الدِّيانتين فيما يخصُّ طبيعة «السُّلطة الدِّينية» بكلِّ واحدة منهما، والذي تمحور حول أربع نقاط رئيسة، هي[3]:

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثالث، ص 527 - 538.

(2) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 12.

(3) يلخِّص الإمام مزاعم أنطون في اتهامات أربعة، هي:

الأول: أنَّ المسلمين قد تسامحوا لأهل النظر منهم ولم يتسامحوا لمثلهم من أرباب الأديان الأخرى.

الثاني: أنَّ من الطوائف الإسلامية طوائف قد اقتتلت بسبب الاعتقادات الدينية. =

1- الـمقارنة ما بين سُلطة الرُّؤساء في كل من الإسلام والـمسيحية.[1]

2- تبيان القاعدة الـمتعلقة بسُلطان رجال الكنيسة على غيرهم.[2]

3- توضيح مبدأ الفصل بين السُّلطتين: الدينية والسياسية/ الـمدنية في الديانة الـمسيحية.[3]

4- وقَلْبُ السُّلطة الدِّينية باعتباره أصلا خامسًا من أصول الإسلام.[4]

وتندرج في السياق ذاته - الأمر الأول ذي الطابع الفكريِّ الـجدليِّ - ردودُ الإمام على مســيو هانوتو فيما يتعلق بالــجمع بين السُّلطتيْن: الدِّينية والسياسية، في يد شخص واحد هو الـخليفة أو الـحاكم، حيث أكَّد الإمام أنَّ دعوة كهذه لم يوجد لها أثرٌ إلى اليوم في بلد من بلاد الـمسلمين الذين لم يعرفوا في عصر من العصور الـجمع بين السُّلطتيْن: الزَّمنية والرُّوحية في يد شخص واحد؛ كتلك التي كانت للبابا عند الأمم الـمسيحية. ثم يستطرد قائلا: «أمَّا السَّعي في توحيد كلمة الـمسلمين وهُم كما هم، فلم

= **الثالث:** أنَّ طبيعة الدين الإسلامي تأبى التسامح مع العلم، وطبيعة الدين الـمسيحي تيسِّر لأهله التسامح مع العلم.

الرابع: أن إيناع ثمر الـمدنية الـحديثة إنما تمتع به الأوربيون ببركة التسامح الديني الـمسيحي.

وقد ابتدأ الإمام ردوده بالأمر الثاني «لقلَّة الكلام فيه»، وذلك تحت عنوان: «نفي القتال بين الـمسلمين لأجل الاعتقاد». **الـمصدر السابق**، ص 15 - 19.

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الـجزء الثالث، ص 278، 306 - 307.

(2) **المصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 291.

(3) **المصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 295 - 296.

(4) **المصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص257 - 376.

يمر بعقل أحدٍ منهم . ولو دعا إليه داعٍ لكان أجدَر به أن يُرْسَل إلى مستشفى المجانين»![1]

أما فيما يتعلق بالأمر الثاني - ذي الطابع السياسيِّ العمليِّ - فيختصُّ بموقف الإمام من الخلافة العثمانية؛ حيث لم يكن من أنصار زوالها؛ وإنما من أنصار الدَّاعين إلى إصلاحها وتجديدها. ورغم ذلك؛ فإنَّه كان يرى ضرورة أنْ تقِف عند حدود «السُّلطة الرُّوحية» التي تلعب دورا في «التضامن الإسلاميِّ»، ودفع «حركة التَّرقِّي الشَّرقية» إلى الأمام.[2] ففي حديثه مع رشيد رضا عن الدولة العثمانية يقول: «لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءا، فإنها سياجٌ في الجملة، وإذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود، فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم؛ وهو المال. ونحن لم يبق عندنا شيء. فقدنا كل شيء».[3]

أمَّا الباعث وراء النَّظر إليها بوصْفِها «سُلطةً رُوحيةً» - وهو ما يبدو

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 248.

(2) يبدو أنَّ هناك موقفين متعارضين للإمام إزاء سلطة الخلافة العثمانية الرُّوحية، إذ ينقل عنه بلنت في كتابه «**مستقبل الإسلام**» الذي نشره أواخر سنة 1881م تحت عنوان: «الإصلاح الديني والخلافة» ما يفيد دعوته إلى توسيع سلطاتها الرُّوحية، وهو ما عبَّر عنه بالقول: «إنَّ ما يحتاج إليه الكيان السِّياسيُّ الإسلاميُّ ليس مجرد الإصلاحات؛ وإنما الإصلاح الدِّيني الصحيح. أمَّا الخلافة؛ فلا بدّ من إعادة إقامتها على أساسٍ روحيٍّ أكبر. إنَّ الممارسة الشرعية لسلطة الخلافة تُتيح حافزًا للتقدُّم الثقافي. وإنَّ قليلين ممن حملوا لقب الخليفة على مدى قرون كانوا يستحقون القيادة الرُّوحية للمؤمنين. فبيت آل عثمان لم يعنَ بالدين طوال مئتي سنة». **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 849.

(3) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 845 - 846.

مُتناقضا بدورِه مع موقفِه العام من «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» - فيُمكن تأويلُه بأنَّه كان ينظر إلى الأتراك بوصفهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين. ومن ثم؛ فإنهم يستطيعون القيام بالشَّطر الأكبر من العمل لخير الجميع. كما أنَّ الدولة التركية «هي أكبر دول الإسلام اليوم، سلطانها أفخم سلاطينهم، ومنه يُرتجى إنقاذ ما بين يديه من المسلمين مما حل بهم، وهو أقدر الناس على إصلاح شؤونهم، وعلى مساعدة الداعين إلى تمحيص العقائد وتهذيب الأخلاق بالرجوع إلى أصول الدين الطاهرة النقية».[1] أي أنَّه نظر للخلافة العثمانية باعتبارها واقعا موجودا يجب التَّمسُّك به في ظل المدِّ الاستعماريِّ للغرب على بلاد الشَّرق وأوطان المسلمين.

وضمن هذا السِّياق أيضًا سعى الإمام محمَّد عبده إلى نفي وسحب بساط «الشَّرعية الدِّينية» التي تستند إليها الدَّولة العثمانية في فرض النفوذ وبسط الهيمنة على بلاد المسلمين، وعلى غير الأتراك من الأجناس والقوميات الأخرى؛ بحجَّة أنها تُمثِّل «رابطة الدِّين والملَّة»، وأنَّها تقوم على رعايتهما وحفظِهما.

ففي العام 1903م - أي قبل وفاتِه بعاميْن - تحدَّث الإمام عن أحقية العرب في رعاية الدِّين والوقوف عند حدودِه، رَادًّا القصورَ عن بلوغ تلك الغاية إلى

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 248. وفي سياق رده على هانوتو أيضًا أكَّد الإمامُ «أنَّ سياسة الدَّولة العثمانية مع الدول الأوربية ليست بسياسة دينية، ولم تكن دينية قط من يوم نشأتها إلى اليوم؛ وإنما كانت في سابق الأيام دولة فتح وغلبة، وفي أخرياتها دولة سياسة ومدافعة، ولا دخل للدِّين في شيء في معاملتها مع الأمم الأوربية». **نفسه**، ص 254.

ضعفِهم الحالي، وإلى تلك السُّلطة الأعجمية التي اجتاحت العالم الإسلامي منذ عهد الخليفة العباسيِّ المعتصم، الذي استند على «التُّرك» وغير العرب من العناصر والأجناس حتَّى «اسْتَعْجَم الإسلامُ وانقلب أعجميًّا» بعد أن «كان الإسلامُ دينًا عربيًّا، ثم لحِقَهُ العِلمُ فصار علما عربيًّا، بعد أن كان يونانيًّا».(1)

في إثباته الطابع المدني للسلطة في الإسلام ينطلق الإمام محمَّد عبده - فيما يتعلق برؤيته لطبيعة «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» - من منطلقات فكريةٍ وعقائديةٍ رئيسة، في مقدمتها:

(1) أنَّ الإسلام دينٌ وشريعةٌ، لكنَّه لا يعرف «السُّلطة الدِّينية» ولا «الكهنوت»، فالحاكم في المجتمع الإسلامي «هو حاكم مدني من جميع الوجوه»، وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأي البشر/ الأمة وليس لِحقٍّ إلهيٍّ يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان. فالأمة، أو نائب الأمة، هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها.(2)

(2) أن الإسلام كما لم يجعل للخليفة سلطانًا دينيًّا، لم يجعل للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام «أدنى سلطة [دينية] على العقائد وتقرير الأحكام. وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية

---

(1) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 117. ويقول الإمام في رحلته إلى صقلية: «لا جرم أنَّ الإسلام عربيٌّ، وأحقُّ الناس برعايته والوقوف عند حدوده - بعد فهم حقيقته - هم العرب، فأين هم؟!». **نفسه**، الجزء الثاني، ص 175.

(2) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 307 و 309.

قررها الشَّرع الإســلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدَّعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره [فكره]».[1]

(3) أنَّ ما يُمثِّلُه الإسلامُ من رابطة اعتقادية وأدبية وروحية تجمع كلَّ الـمسلمين، لا يمنع من تأسيس الولايات السياسية على أُسُس قوميةٍ ووطنيةٍ في إطار هذا الـمحيط الإسلاميِّ الكبير.[2] لكن الــجمع بين السلطتين: الدينية والسياسية يعد على العكس من ذلك أصلا من أصول الـمسيحية. ففي مشــاهداته التي دونها أثناء رحلته إلى صقلية، يحكي الإمام: «رأيت بيتًا من بيوت القصر فيه صور نواب الـمَلِك (...) وكان النائب عن الـمَلِك يصحبه كاردينال يرجع إليه في أمور دينه وفي أعماله السياسية، أيام كانت الأحكام الـمدنية والسياسية مما يدخل فيه رجال الدين، كما نقول عندنا الـمفتي أو شيخ الإسلام في عهد الـملوك الذين لا تسمح لهم أوقاتهم بتعلم العلــوم الدِّينية، فيحتاجون إلى من يرجعون إليه من علماء الدين. غير أن الــمفتي أو شيخ الإسلام إنما يجيب عما يسئل عنه، أو يؤدّي ما كُلِّف به، أما الكاردينال فكان يبتدئ الــمشورة، ويقترح الـمطلب، ويقيم نائب الـمَلِك على الـمذهب (...) فكانت السلطة الـحقيقية مدنية سياســية دينية في نظام واحد، لا فصل فيه بين السلطتين، وهذا الضرب من النظام هو الذي يعمل الباباوات وعُمَّالهم مــن رجال الكثلكة على

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 311.

(2) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 119.

إرجاعه؛ لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم، وإن كان ينكر وحدة السلطتين: الدينية والسياسية من لا يدين بدينهم».[1]

(4) أنَّ المدَّ الاستعماريَّ يستلزِمُ التمسُّك بالسُّلطة العثمانية القائمة، مع بذل الجهود من أجل إصلاحها. أي النظر إليها بوصفها سلاحًا سياسيًّا في الصراع ضد الخطر الرئيس المتمثِّل في الزحف الاستعماريِّ الغربيِّ على بلاد الإسلام. وقد عبَّر عن ذلك صديقه ألفريد سكاون بلنت حين قال: «كان الشَّيخ محمد عبده، فيما يختص بالخلافة، يشاطر كل المسلمين المستنيرين رأيهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روحية. وقد شرح لي كيف يؤدي حُسن استخدام سلطتها على وجه شرعي إلى مساعدة حركة الترقِّي الأدبي، وكيف أن أصحاب هذه الخلافة أهملوا بحيث صاروا غير أهل الإمارة المؤمنين. والواقع أنَّ الأسرة العثمانية لم تحفل بالخلافة [الرُّوحية] مثقال ذرة خلال القرنين الماضيين، ولم يبق لها حقٌّ ولا سلطان؛ حقُّ السيف ولا سلطانه، على أنهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين، ومن ثم يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير الجميع. أما إذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم؛ فلا مناص من البحث عن أمير آخر للمؤمنين».[2]

---

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثاني، ص 171.

(2) مستر ألفريد سكاون بلنت، **التاريخ السرِّي لاحتلال انجلترا مصر**، راجعه ووافق على ما فيه الشَّيخ محمد عبده، تمهيد بقلم عبد القادر حمزة (القاهرة: مكتبة الآداب، 2008م)، 143 - 144.

(5) رفض الدعوى التي تريد أن تستعير من المسيحية الجمع بين السُّلطتيْن: الدِّينية والمدنية، زاعمة كذبًا أنَّ لذلك الجمع صِلَةٌ بتعاليم الإسلام. يقول في ذلك المعنى: «ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»؛ أي سلطان إلهي. فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقِّي الشريعة عن اللَّه. وله حق الأثرة بالتشريع، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن ما دام مؤمنًا أن يخالفه، وإن اعتقد أنه عدوٌّ للَّه وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه؛ لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا: هما دينٌ وشرع. هكذا كانت سلطة الكنيسة في القرون الوسطى، ولا تزال الكنيسة تدَّعي الحقَّ في هذه السلطة [إلى الآن]».[1]

ففي معرض إجابته عن التساؤل المتعلِّق بطبيعة السُّلطة السياسية في المجتمع الإسلاميِّ، وما إذا كانت سُلطة دينية أم مدنية؟! رفض الإمام رفضًا قاطعًا أن يكون الدِّين الإسلاميُّ نصيرا لقيام سُلطة دينية في المجتمع الإسلاميِّ بأيِّ شكل من الأشكال وبأيِّ وجه من الوجوه، مُقيما على ذلك الحجج العقلية، ومُقدِّمًا لذلك البراهين النَّقلية.[2]

وعندما تحدَّث عن موضوع «الفصل بين السُّلطتيْن: الدِّينية والمدنية في المسيحية»، طرح الإمام عددًا كبيرًا من الأسئلة حول إمكانية ذلك في

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الجزء الثالث، ص 310.

(2) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 311.

الدِّيانة الـمسيحية، فبدأ أولًا بالتَّساؤل حول جدوى وغائية هذا الفصل؟ ثم تساءل بعد ذلك:

«هب أنَّ مصالح الـملِك تكون دائما أغلبَ على النَّفس من حكم العقيدةِ وقاهِر الإيمان والوجدان، وقد أقام الدِّينُ سُلطتيْن مُنفصلتيْن؛ إحداهما تحلُّ وتربطُ في الأرض وفي السَّماء فيما هو من خاصَّةِ الدِّين؛ والأخرى تحلُّ وتربطُ في الأرض فيما هو من خصائص الدُّنيا؛ أفلا يكون هذا الفصلُ قاضيًا بتنازُع السُّلطتيْن، وطلب كلِّ واحدة منهما التغلُّب على الأخرى فيمن تحت رعايتهما معًا؟! وهل يسهُل على «السُّلطة الدِّينية» أن تدَع رعاياها تتصرَّف في أبدانهم وأموالهم؛ بل وفي عقولهم، إذا كان ذلك التَّصرُّف مخالفا لما جاء في كنز الـمعارف؛ وهو الكتُب السَّماوية، وتأويل الرُّؤساء الرُّوحيين وسُنَنِهم؟! فإذا همَّت هذه السُّلطة بالـمعارضة، أفَتصْبِرُ الأُخرى؟! هذا هو الذي وقع في العالم الـمسيحيِّ منذ ظهرت «سُلطة الدِّين».[1]

ويمكننا الوقوف على أبرز عناصر رؤية الإمام محمَّد عبده لطبيعة ووظيفة «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» من خلال نفيه وجود تلك السُّلطة على مستوى كل من: «النَّصِّ، والاجتماع، والقانون، والتَّجربة التَّاريخية، وطرق اكتساب الـمعرفة الدِّينية، ونفي الصِّبغة الرُّوحية عن السُّلطة السِّياسية».

(1) **الإسلام والنصرانية مع العلم والـمدنية**، ص 59 - 60.

(1) السُّلطة الدِّينية على مستوى النَّصِّ

في معرض حديثه عن السُّلطان في الإسلام، وفي سياق ردِّه على فرح أنطون، أكَّد الإمام محمَّد عبده أنَّ القائلين بمحاربة الإسلام للعلم إنَّما يتوهَّمون أنَّ الإسلام يُحتِّم قرْن السُّلطتيْن في شخص واحد، فيظنون أنَّ السُّلطان هو مُقرِّر الدِّين، وهو واضِعُ أحكامِــه، وهــو مُنفِّذُها، وأنَّ الإيمان آلةٌ في يده يتصرَّف بها في القلوب بالإخضاع، وفي العقول بالإقناع. ويبنون على ذلك أنَّ الـمسلم مُسْتَعْبَدٌ لسُلطانِه بدينِه. وقد عهِدُوا أنَّ ســلطان الدِّين عندهم كان يُحارب العلم ويحمي حقيقة الجهل؛ فلا يتيسَّر للدِّين الإسلاميِّ أن يأخُذ بالتَّسامح مع العلم ! ما دام من أصولِه أنَّ إقامة السُّلطان واجبةٌ بمُقْتَضى الدِّين.[1]

ويردُّ الإمام على ذلك بالنِّفي القاطع: ليس في الإســلام سُــلطة دينية، سوى الــموعظة الـحسنة، والدَّعوة إلى الـخير، والتَّنفير عن الشَّرِّ. وأنَّ هذه السُّلطة ليست حكرا على أحد دون أحد؛ وإنما «هي سلطة خوَّلها الله لأدنى الـمسلمين يقْــرعُ بها أنفَ أعلاهم ، كما خوَّلها لأعلاهم يتناولُ بها مَنْ أدناهم ».[2] كما أنَّه «ليس لِمســلم - مهما علا كعبُه في الإسلام -، على آخر - مهما انحطَّتْ منزلتُه فيه - إلَّا حق النَّصيحة والإرشاد (...) فالـمسلمون يتناصحون. ثمَّ هُم يُقيمون أمَّة تدعو إلى الخير».[3]

---

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الـجزء الثالث، ص310. **والإسلام والنصرانية مع العلم والـمدنية**، ص 85 - 86.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الـجزء الثالث، ص 311.

(3) **الإسلام والنصرانية مع العلم والـمدنية**، ص **80. والأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمَّد عبده**، الـجزء الأول، ص 106. والـجزء الثالث، ص 307.

(2) السُّلطة الدِّينية على مستوى الاجتماع

يؤكِّد الإمام أنَّ إحدى الـمهام الكبرى التي جاء لها الإسلام، ونهض بها في الـمجتمع الذي ظهر فيه - والتي تعدُّ أصلا من أصوله - هي «قَلْبُ السُّلطة الدِّينية» واقتلاعها من جذورها، والاتيان عليها من أساسها، حيث «هدم الإسلامُ بناء تلك السُّلطة ومحا أثرها، حتَّى لم يبق لها عند الـجمهور من أهله اسم ولا رسم».[1]

كما أكد في السياق نفسه أنَّ «لكلِّ مسلم أن يفهم عن اللَّه من كتاب اللَّه، وعن رسوله من كلام رسوله، من دون توسيط أحد من سلف ولا خلف. وإنما يجب عليه قبل ذلك، أن يُحصِّل من وسائله ما يؤهّله للفهم (...) فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه».[2]

(3) السُّلطة الدِّينية على مستوى القانون

يترتَّب على ما سبق أنَّ «الـحرية الدِّينية» مكفولة للجميع، وأنَّه ليس من حق أحد - مهما كان - أن يُصادرها باسم الدِّين، يقول الإمام: «لَم يَدَع الإسلامُ لأحدٍ - بعد الله ورسوله - سُلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرةً على إيمانه. على أنَّ الرَّسول - عليه الصلاة والسَّلام - كان مُبلِّغًا ومُذكِّرًا، لا مُهيمنًا ولا مُسيطرًا. قال اللَّه تعالى: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ {٢١/٨٨} لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ)[الغاشية: 21 - 22] كما أنَّ أمَّة الإسلام «ليس لها عليهم إلَّا الدَّعوة

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 306.

(2) **الإسلام والنصرانية مع العلم والـمدنية**، ص 81. **والأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الـجزء الثالث، ص 307.

والتَّذكير والإنذار، ولا يجوز لها ولا لأحد من النَّاس أن يتتبَّع عورة أحد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسَّس على عقيدة أحد».[1]

(4) السُّلطة الدِّينية على مستوى التَّجربة التَّاريخية

يقيم الإمام حجَّته في نفي «السُّلطة الدِّينية في الإسلام» على مقارنتها بما هو حاصل في الدِّيانة المسيحية، حيث يعتبر «سلطة الرؤساء على أساس دينيٍّ» ممثِّلة للأصل الثاني للنصرانية، فيقول: «وبعد هذا الأصل [الخوارق]، أصل آخر، وهو السُّلطة الدِّينية التي مُنحت للرُّؤساء على المرؤوسين في عقائدهم، وما تُكِنُّه ضمائرهم (...) فليس المعتقِد حرًّا في اعتقاده، يتصرَّف في معارفه [الدِّينية] كما يُرشده عقلُه، بل عيْنَا قلبِه مشدودتان بشفتَيْ رئيسِه. فإذا اهتزَّت نفسُه إلى بحث، أوْقفَها القابِضُ على تلك السُّلطة. وهذا الأصل إن نازع فيه بعض النَّصارى اليوم، فقد جرت عليه النَّصرانية خمسة عشر قرنًا طوالا».[2]

وبطبيعة الحال؛ فإنَّ الأمر في الإسلام ليس على هذه الشَّاكلة، فليس فيه «ما يُسمَّى عند قوم بالسُّلطة الدِّينية بوجه من الوجوه»[3]، «ولَم يعرف المسلمون في عصر من الأعْصُر تلك السُّلطة الدِّينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعْزل الملوك، ويحْرم الأمراء، ويقرِّر الضَّرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية».[4]

(1) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 79 - 80. و**الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 306.

(2) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 31 - 32. و**الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 278.

(3) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 307.

(4) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 107.

(5) السُّلطة الدِّينية على مستوى طُرق اكتساب المعرفة الدِّينية

في سياق تفرقته بين سلطة الخليفة في الإسلام وسلطة الملوك في المسيحية، شدَّد الإمام على أنَّ «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنَّة. نعم شرطٌ فيه أن يكون مجتهدًا؛ أي أن يكون من العلم باللغة العربية وما معها بحيث يتيسر له أن يفهم من الكتاب والسنَّة ما يحتاج إليه من الأحكام (...) [لكنه] على هذا لا يخصه الدين في فهم الكتاب والعلم والأحكام بمزية، ولا يرتفع به إلى منزلة، **بل هو وسائر طُلَّاب الفهم سواء**، إنما يتفاضلون بصفاء العقل، وكثرة الإصابة في الحكم، ثم هو مُطاعٌ ما دام على المحجَّة ونهج الكتاب والسنَّة، والمسلمون له بالمرصاد، فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه (...) فإذا فارق الكتاب والسنَّة في عمله، وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره».[1]

وكما أنَّ «الحرية الدِّينية» مكفولة، فإنَّ من حق كلِّ مسلم أن يستنبط كلام اللَّه ورسوله من دون واسطة أحدٍ من السَّلف أو الخلف «وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقَّى أصول ما يعمل به من أحد، إلَّا عن كتاب اللَّه وسنَّة رسوله ﷺ».[2] شريطةَ أن يتحصَّل من وسائل العلم على ما يؤهِّله للفهم.

(1) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 83 - 84.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 307. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 81.

أيضًا لا يكتفي الإمام بنفي وجود السُّلطان الدِّينيِّ والسُّلطة الدِّينية عن الحاكم ورجال الدِّين فحسب، بل وينفي اعتراف الإسلام بها أو إقراره لها بالنِّسبة لأيَّة مؤسَّسة من المؤسَّسات التي تمارس سُلطة من السُّلُطات في المجتمع الإسلاميِّ، بما في ذلك مؤسسات «القضاء»، و«الإفتاء» و«شيخ الإسلام».

يقول موضِّحًا ذلك: «يقولون: إن لم يكن لخليفةٍ ذلك السُّلطان الدِّيني، أفلا يكون للقاضي، أو للمفتي، أو لشيخ الإسلام ؟! وأقول: إنَّ الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدْنى سُلطة على العقائد وتقرير الأحكام. وكُلُّ سلطة تناولها واحدٌ من هؤلاء، فهي «سلطةٌ مدنيةٌ» قرَّرها الشَّرع الإسلاميُّ، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدَّعي حقَّ السَّيطرة على إيمان أحد، أو عبادتِه لربه، أو يُنازعه في طريق نظرِه».[1]

وفي الواقع لم يتوقَّف الإمام محمَّد عبده عند حدود نزع شرعية «السُّلطة الدِّينية» عن «رجال الدِين»؛ وإنما مَدَّ نِطاق هذا الحكم وذلك الموقف ليشمل «السُّلطة السِّياسية في المجتمع الإسلاميِّ»، مؤكِّدًا أنَّ الحاكم في هذا المجتمع «حاكِمٌ مدنيٌ من جميع الوجوه»، وأنَّ سلطته وشرعيته إنَّما تنبعُ من - وتخْضَع بالتالي إلى - اختيار الأمَّة وليس لِمنطق «الحقِّ الإلهيِّ».[2]

كما يدفع مظنَّة أن يكون في تقرير «مدنية» السُّلطة السِّياسية في

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 311. **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 87.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 309 - 310. **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 84.

المجتمعات الإسلامية أية منافاة مع وجود «الشَّرع». فالإسلامُ دينٌ وشرعٌ؛ ولذلك «فقد وضع حدودا، ورسم حقوقا. وليس كلُّ مُعْتَقِدٍ في ظاهر أمرِه بحُكمٍ يجري عليه في عملِه؛ فقد يغلبُ الهوى، وتتحكَّم الشَّهوة، فيُغْمَطُ الحقُّ، ويتعدَّى المعتدي الحدَّ. فلا تكملُ الحكمة من تشريع الأحكام، إلَّا إذا وُجدت قوَّةٌ لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحقِّ، وصون نظام الجماعة. وتلك القوَّةُ لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بُدَّ أن تكون في واحد، وهو السُّلطان أو الخليفة».[1]

على أنَّ تركُّز القوَّة في يد السُّلطان أو الخليفة لا يعني بحال من الأحوال أن يكون معْصومًا من الخطأ أو النسيان، فلا «هو مهْبط الوحْي، ولا من حقِّه الاستئثار بتفسير الكتاب والسُّنَّة (...) ثمَّ هو مُطاعٌ ما دام على المحجَّة ونهج الكتاب والسُّنَّة. والمسلمون له بالمرصاد: فإذا انحرف عن المنهج أقاموه عليه، وإذا عـوج قوَّموه بالنصيحة والإعذار إليه (...) فالأمَّة - أو نائب الأمَّة - هو الذي ينصِّبه. والأمَّة هي صاحبة الحقِّ في السَّيطرة عليه. وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكِمٌ مدَنِيٌّ من جميع الوجوه».[2]

وضمن هذا السياق يُحذر الإمام من الخلط الذي يقع فيه البعض ما بين السُّلطة في الإسلام بوصفها سلطة مدنية، وبين ما يسـميه الإفرنج

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 309. **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 82.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 309. **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ص 82 - 84.

«ثيوكراتيك»، أي: سلطان إلهي. ففي الأخير ينفرد الـحاكم «بتلقِّي الشريعة عن اللَّه، وله حق الأثرة بالتِّشريع، وله في رقاب النَّاس حق الطَّاعة؛ لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الـحوزة، بل بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن - ما دام مؤمنا - أن يُخالفه، وإن اعتقد أنَّه عدوٌ لدين اللَّه وشهدت عيناهُ من أعماله ما لا ينطبق على ما يعْرفه من شرائعه؛ لأنَّ عمل صاحب السُّلطان الدِّيني وقولَه في أي مظهر ظهرا هما: دينٌ وشرعٌ».[1]

ويتساءل الإمام، في معرض حديثه عن السُّلطة الدِّينية في الـــمسيحية: «كيف يتســنَّى للسُّلطة الـــمدنية أن تتغلَّب على السُّلطة الدِّينية وتقف بها عند حدِّها، والسُّلطة الدِّينية إنَّما تستمدُّ حكمَها من اللَّه، ثم تمدُّ نفوذَها بتلك القوَّة إلى أعماق قلوب النَّاس، وتُديرها كيف تشاء، والـملِك لا قوَّة له إلا بأولئك النَّاس الـمغلوبين للسُّلطة الدِّينية؟!»[2].

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الـجزء الثالث، ص 309. **والإسلام والنصرانية مع العلم والـمدنية**، ص 84 - 85.

(2) **الـمصدر السابق**، ص 60.

المبحث الثاني

مفهوم المواطنة في فكر الإمام محمَّد عبده

على رغم الدَّور الكبير الذي اضطلع به محمَّد رشيد رضا، في سياق تدوين سيرة الإمام محمَّد عبده والتأريخ لِحياته؛ فإنَّ جانبًا كبيرًا من كتابات الإمام ومقالاته لم يتم تضمينها في أعمال رشيد رضا، فضلاً عن أنَّ تاريخ الأستاذ الإمام لم يخرج للناس إلا في سنة 1925م[1]؛ أي بعد وفاته بعشرين عاما، وقبل وفاة رشيد رضا (ت 1935م) بعشرة أعوام.

وقد حال ذلك، بطبيعة الحال، دون الإلمام بكثير مما كتبه الإمام في صحف ومجلات: «الوقائع»، و «المنار»، و «العروة الوثقى»، و «الأهرام»، وغير ذلك. ناهيك عن إدماج رشيد رضا سيرته الذاتية ضمن سيرة الأستاذ الإمام، كأنَّه يضع تاريخًا لنفسه، فلا ترى فصلاً ولا مبحثًا عن الإمام إلا وقد أشرك رشيد رضا نفسه فيه![2]

وبغض النَّظر عن صحَّة الأبيات التي أوردها رشيد رضا، وساقها على لسان الإمام قُبيل وفاته، بل وهو على فراش الموت، والتي يدعو فيها الى أن يجعل اللَّه رشيد رضا خلَفًا له على دين الإسلام، فيقول في إحداها:

---

(1) محمَّد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام محمَّد عبده**، الطبعة الأولى، 4 أجزاء (القاهرة: مطبعة المنار، 1344هـ - 1925م).

(2) محمَّد عبده، **مذكِّرات الإمام محمَّد عبده**، تقديم وتعليق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، دون تاريخ)، ص 6.

فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً (رشيداً) يُضيء النَّهج والليل قاتم

وما إذا كانت هذه الأبيات فعلاً للإمام، أم أنَّ رشيد رضا اختلقها؛ فإنَّ الأخير قد استولى - وفق ما يؤكد كثير من الباحثين - على العديد من آراء أستاذه، واقتنع بأن له الحق في طبعها وشرحها، بل والزِّيادة عليها دون أحد غيره من تلامذة الإمام!

وفي الأحوال كلِّها، فإننا نتغيَّا في مبحثنا هذا الإبانةَ عن حدود «مفهوم المواطنة في فكر الإمام محمَّد عبده»؛ كما عبَّر هو عنه في كتاباته السِّياسية بصفة خاصة. لا سيما أنَّ رشيد رضا حاول أن يدافع عن مشاركته في الثورة العرابية باعتباره «مُواليًا» لأسرة محمد علي باشا، ومُدافعًا عن الخديو توفيق، ومُنتقدًا لأحمد عرابي وصحبه![1] وضمن هذا السِّياق، انبرى رشيد رضا في مقالة له في مجلة «المنار»، للحديث عما سمَّاه «الفتنة العُرابية»، مؤكِّدًا أن أستاذه كان ينتقد أعمال عرابي وتهوُّره في جريدة «الوقائع» الرسمية في القسم الأدبي، على حين ترتعد فرائص قصر الخديو من عُرابي!

وكما لاحظ طاهر الطناحي، فإنَّ الثورة التي يتحدث عنها رشيد رضا لم تكن قد بدأت جديًّا أو شاركت فيها الأمة مشاركة فعلية! فقد كان عرابي لا يزال برتبة أميرالاي [= عميد]، إلى درجة أنه بعد سقوط وزارة رياض باشا

(1) يُعلِّل طاهر الطناحي موقف رشيد رضا بالقول: «وقد كان من دوافع هذه الترجمة المزدحمة المتداخلة أنه كان على عرش مصر أبناء محمد علي، إسماعيل وتوفيق، فلم يكن في مقدوره أن يُخرج للناس حياة الإمام إخراجًا ترضى عنه الحقيقة، ويرضى عنه التاريخ كلَّ الرِّضا». **الموضع نفسه.**

وتولّي محمد شريف باشا الوزارة، نُقِل هو وفرقته إلى رأس الوادي في محافظة الشرقية، وكانت الثورة لا تزال في طور التكوين.[1]

على أن اشتغال الإمام بالأمور الوطنية - سياسية كانت أم اجتماعية - كان سابقًا لاندلاع ثورة عرابي بحكم أنه كان من قادة الرأي والكتّاب في مصر، وبحكم رئاسته لجريدة «الوقائع المصرية». فقد عُين الإمام محرِّراً فيها سنة 1879م، وكتب منذ ذلك الحين مجموعة كبيرة من المقالات الوطنية والأدبية والسياسية والدينية، تصب جميعاً في مشروع الإصلاح الديني ومحاربة الاستبداد، ومجابهة التقليد، والدفاع عن حقوق الفقراء والمستضعفين، وانتقاد وضعية الفلاح والضرائب المفروضة عليه، وهو ما تعبِّر عنه عناوين مقالاته في تلك الحقبة، ومن بينها: «خامة الرشوة»، «القوة والقانون»، «ما هو الفقر الحقيقي في البلاد؟»، «الشورى وولي الأمر»، «الشورى والقانون» ... إلى غير ذلك.

وقد خصَّ الإمام مسألة المواطنة والوطنية بكثير من عنايته، فكتب مقالاً بتاريخ 28 تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1881م - أي قبل اندلاع الثورة العرابية - عن «الحياة السياسية والوطن والوطنية»، قال فيه: إنَّ الوطن في اللغة يعني محل الإنسان مطلقاً، فهو السكن بمعنى: استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها، أي اتخذوها سكنًا. والوطن عند أهل السياسة مكانُك الذي تُنسَب إليه ويُحفظ حقُّك فيه، وتعلم حقَّه عليك، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك. فلا وطن إلا مع الحرية، ولا وطن في حالة الاستبداد. وكان حدُّ الوطن عند الرُّومانيين المكان الذي فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية.

(1) **مذكِّرات الإمام محمد عبده**، ص 8.

ثم يوضّح الإمام أنَّ هذا الحدَّ الذي اتفق في شأنه الرُّومانيون لا يتعارض مع قولهم: «لا وطن من دون الحرية»، وذلك لأن الحرية تعني: حق القيام بالواجب المعلوم، فإن لم توجد الحرية فلا وطن لانتفاء الحقوق والواجبات السياسية. فالواجب والحق - في رأي الإمام - هما شعار الأوطان التي تُفتدى بالأموال والأبدان، وتُقدَّم على الأهل والخلان، ويبلغ حبها في النفوس الزكية مقام الوجد والهيمان. أما السكن الذي لا حق فيه للساكن، ولا يأمن فيه على روحه وماله، فغاية القول في تعريفه أنه مأوى العاجز! ومستقرٌّ من لا يجد إلى غيره سبيلاً، فإن عظم فلا يسرُّ وإن صغُر فلا يُساء. وينقل الإمام عن لابروير، الحكيم الفرنسي، قوله: «ما الفائدة من أن يكون وطني عظيمًا كبيرًا، إن كنتُ فيه حزينًا حقيرًا أعيش في الذلِّ والشقاء خائفًا أسيرًا؟!».[1]

ومن ثمَّ، فإنَّ النسبة أو العلاقة ما بين «الوطن» و«المواطن» إنما هي عبارة عن صلةٍ مناطة بأهداب الشرف الذاتي، فالمواطن يغار على الوطن ويذود عنه كما يذود عن والده الذي ينتمي إليه، وإن كان سيئ الخلُق شديدًا عليه! فقول المصري: «أنا مصري» يعدُّ من موجبات غيرته على مصر، ففي الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة أشياء تشبه أن تكون حدوداً:

أولها: السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد.

ثانيها: أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسِّيان ظاهريان.

---

(1) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، الجزء الأول، ص 369 - 370.

ثالثها: أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان، ويعز أو يسفل.

وهذه الأعمدة الثلاثة تمثّل في رأي الإمام، حدود «المواطنة» ومعنى «الوطن»، فإذا تقررت ورسخت في الأذهان وجب على المواطن «حب الوطن من كل هذه الوجوه؛ فهو سكنه الذي يأكل فيه هنيئًا، ويشرب مريئًا، ويبيت فيه أمينًا، وهو مقامه الذي يُنسب إليه ولا يجد في النسبة إليه عارًا، ولا يخاف تعبيرًا، وهو الآن موضع حقوقه وواجباته».[1]

وكما هو ملاحظ، فإن الإمام لم يعمد في التعبير عن مفهوم «المواطنة» إلى استخدام لغة دينية، أو ربط المفهوم بالدين. فالإنسان - كما كتب الإمام في مقال له بعنوان «الوطنية» في جريدة «الوقائع المصرية» بتاريخ 6 آذار/ مارس 1881م - «لا ينال الشرف الإنسانيّ والسعادة الحقيقية والثروة الدائمة والنعيم الثابت؛ إلا إذا صلح حال وطنه، فتقدَّم أبناؤه، وتحلَّت نفوسهم بالمعارف وصفات الكمال، فيأخذ كلُّ واحد حقَّه، ويؤدِّي الواجب عليه. إنْ بدت منفعة لأيٍّ منهم تضافر الكلُّ على جلبها، وإن ألـمَّت به ملمَّة اتحدت قوى الجميع على إبعادها، فحينئذ يعمُّ النفع جميع المواطنين، وتستتبُّ الأمنية، وتتَّسع دائرة المنافع المستديمة، بخلاف ما إذا فسد حال الوطن واختلت شؤون ذويه، فإنَّ كلَّ واحد منهم يقف عقبة في طريق أخيه، ويسدُّ أبواب الخير عليه، ولا يتأخَّر في إيقاع المكروه به متى تخيل في ذلك منفعة خصوصية تعود عليه».[2]

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثالث، ص 370.

(2) **نفسه**، الجزء الثالث، ص 310.

وهكذا يتراوح مفهوم المواطنة عند الإمام ما بين مفهومي: «الحق» و«الواجب». فمن شأن التوازن في العلاقة بين الوطن والمواطن، أن يضمن صلاح كلٍّ منهما، وما الفساد والاستبداد إلا نتيجة - أو بالأحرى مقدِّمة - لاختلال العلاقة بينهما. ومدار هذه العلاقة يقوم في رأي الإمام على «المحبة»، وهو ما صرّح به في مقالة له عن «الوطنية» نشرها في جريدة «الوقائع المصرية» أيضاً بتاريخ 21 آذار/ مارس سنة 1881م، حين قال:

«إنَّما الوطنية أن تخلص المحبَّة للوطن إخلاصاً ينبعث منه السعي بكامل الجهد في التماس ما يعود عليه بالتقدُّم والنجاح، وليس الأثر إلا ما أفاد فائدة حقيقية تُوجب اعتدالاً في التصورات أو حسَناً من الأخلاق والعادات، أو صحَّة في الأبدان أو عزَّة للوطن وارتفاعاً لمقامه، فذلك ما يدعوه العقلاء وطنية، وهذا ما يعدونه أثراً، لا الألفاظ المحفوظة ذات المعاني المُبتذلة المطروقة، ولا التأسُّف وهزُّ الرؤوس والإكثار من التنهُّدات التي ليست مُنبعثة عن داعية في القلب، ولا رنّة في الفؤاد تستوجب النهوض لإزالة الضرر والسعي من رفع الملمات».[1]

لقد عاب الإمام على أقوام تشدقهم بالوطنية وتوهمهم «أنها مجموع ألفاظٍ، ولفيف كلماتٍ تخطَّفتها آذانهم من مواقعها (...) فردَّدوا بها الألسن ولاكوها في الأفواه، وانطلقوا يوردونها في كلِّ مقامٍ ويطنطنون بذكرها في المجامع والمنتديات. وتخيلوا أن هذا هو الحق الذي يطالبهم الوطن بالقيام به، والمفقود الذي يرجو منهم نواله، فاقتصروا من الأقوال على تَرْدَادِهَا، ومن الأعمال على هزِّ الرؤوس عندما يرفعون بها الأصوات:

(1) نفسه، الجزء الثالث، ص 315.

❐ فطورًا يهزءون بما يعمله سواهم، ويُقبِّحُون صُنْعَ من عدَاهُم.

❐ وآونةً يُحقِّرُون ما أتى الغيرُ به ويعدُّونَه صغيرًا لا يفيد في مصالح الوطن العمومية، ولا يجلب له خيرًا كثيرًا.

❐ وحينًا يصفون البلاد بأنها سيئة الحال، خطرة المآل، لم تحصل على ما حصل عليه سواها من التقدُّم، ولا قارَبَتْهُ في راحة الخاطر ونعومة البال؛ لعدم صدق وطنية أبنائها، وقلَّة سعيهم في طريق منافعها بالجدِّ والاجتهاد.

❐ وزمانًا يزعمون أن الأمور تنزل في غير منازلها، وتُوضَعُ في غير مواضعها، فتُهْدَى المناصب إلى غير مُسْتَحِقِّيها، ويُرفَعُ إلى الرُّتَب الرفيعة من هو جديرٌ بالضِّعَةِ وحقيقٌ بالانخفاض.

يمضون كل أوقاتهم في حكاية ما ذكرناه، ويميتون أعمارهم بالاشتغال بذكراه، ثم لا نراهم (...) أقاموا من العمل دليلًا على صدق دعواهم وصحَّة ما يزعمون أو نَصَبُوا من الأثر الحقيقي أمارةً على السَّبيل الذي يرشدون إليه».[1]

وحَبُّ الحصيد: لقد كان الإمام يولي مسألة «الوطنية» و «المواطنة» عناية كبرى في أطوار حياته كلها، الثورية منها والإصلاحية:

❐ ففي طوره الثوري، كان - كشأن أستاذه جمال الدين الأفغاني - يؤمن بالشعب وطبقاته الكادحة وقدرات الجماهير في إطاحة قوى الاستعمار ومناهضة الاستبداد.

(1) نفسه، الجزء الثالث، ص 313.

❐ أمَّـا في طوره الإصلاحي، فلم يكن الإمام مؤمنًا بالثورة كطريق لتحقيق النهضة، وإنما كان يرى في التربية والتزكية والتعليم والاستنارة الفكرية السبيل الأمثل لبلوغ تلك الغاية.

ومن هنا، كانت الـمواطنة تمثّل - في هذا الطور الأخير - جوهر وعماد الـمقاومة ضد النفوذ الأجنبي. وقد حدَّد لنا في هذا الطور بصفة خاصة، مفهومه عن «الـمواطنة»، وسلط الضوء على بروز عاطفة التعلُّق بالوطن، التي تعد مرادفاً للقومية، كما شنَّ هجومًا حادًّا ضد أولئك الذين يزعمون أن مصر لم تبلغ بعد طور «الوطنية»، فكتب يقول بعد الثورة العرابية:

«ولقد كان بعض الناس يحاولون خلع الشِّعار الوطني عن ذوي الـحقوق والواجبات في مصر، وإلباسهم جميعاً لباس الـجهالة والذلّ، لكن أبت الـحوادث إلا أن تُثبت لنا وجودًا وطنيًا، ورأيًا عموميًا، ولو كره الـمبطلون». كما عبر عن آماله التي صورها إلى برودلي من بيروت بالقول: «كنت أحب أن تكون بلادي حرَّة مستقلة، وحاكمها تحت قانون محترم لا تحت تصرُّف هوى نفسه وأهواء حاشيته، وأن يكون قادرًا على حفظ القانون، ومحبًّا لرعيته؛ شأن كل حاكم يحب الـخير لنفسه وبلاده، ويطلب بقاء الذكر بالآثار الثابتة لا بالألفاظ السيالة الـمنقضية بمجرد النطق، وكنتُ ألتمس الوصول إلى هذه الغاية أيضا بالتَّدابير والطرق السياسية».[1]

وفي الأخير، لا شك في أنَّ آراء الأستاذ الإمام محمَّد عبده قد أثَّرت بشكل كبير ولافتٍ في ثُلَّة من الكتَّاب والمفكِّرين الـمعاصرين له، والـمتأخرين

(1) نفسه، الـجزء الثالث، ص 641.

عنه أيضًا. وفي مقدِّمة هؤلاء: محمَّد رشيد رضا الذي نقل في كتابه «الخلافة» كلام أستاذه حول الأصل الخامس للإسلام «قلْب السُّلطة الدِّينية»، كما تأثَّر بمواقفه من الخلافة العثمانية فضمَّن كتابه أيضًا خاتمة حول «سُنَّةِ التغلُّب وعواقبها، وإفسادِ الأعاجم لحكم الإسلام العربيِّ»، مُقترِحًا على التُّرك - من خلال النَّظر في مسألة الخلافة من الوجهتيْن: الإسلامية والاجتماعية - أن تترك السُّلطة العسكرية أمر الحكومة إلى مجلس مُنتخَب من الشَّعب، وأن يُتْرَكَ أمرُ الخلافة إلى الشعوب الإسلامية كلِّها.

كما غلب على رشيد رضا متابعة أستاذه أيضًا فيما يتعلَّق برفض ما تدَّعيه «الخلافة العثمانية» من سلطان على الأقطار الإسلامية؛ استنادًا إلى جامعة الدِّين، وبيان أنَّ ذلك ليس له أساس من الإسلام، وأنَّ ما تمارسه الخلافة العثمانية من سيطرة وهيمنة؛ إنَّما هو عملٌ سياسيٌّ اكتسبته بحكم الغزو وسطوة السِّيف ليس إلا. فقد شنَّ رشيد رضا حملةَ نقدٍ واسعة ضد الخلافة العثمانية في المجلد الرابع من المنار (1318هـ= 1901م)، وكذلك في المجلد السادس (1321هـ / 1903م)، الذي حذَّر في افتتاحيته من خطورة الاعتماد على الأمراء والسَّلاطين، والاستماتة في الخضوع لهم وتقديس سُلطتهم باسم الدِّين.

كما أثَّرت آراء الإمام محمَّد عبده بشكل كبير أيضا في الشيخ علي عبد الرازق (1888 - 1966م) صاحب كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، والذي أكَّد بدوره أنَّ الخلافة لا تمثِّل أصلًا من أصول الدِّين، وأنَّها ليست نظامًا دينيًّا، كما أنَّها ليست نيابةً عن صاحب الشَّريعة؛ وإنَّما هي مسألة دنيوية وسياسية بحتة.

وكذلك الأمر بالنسبة للقضاء وغيره من وظائف الحكم ومراكز الدَّولة، كلُّها خططٌ سياسيةٌ صرفة، لا شأن للدِّين بها، فهو لم يعْرفها ولم يُنكرها، ولا أمرَ بها ولا نهى عنها، وإنَّما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة.

كما أثَّرت آراء محمَّد عبده في الشَّيخ أمين الخولي (1313 - 1385هـ/ 1895 - 1966م)، فيما يتعلَّق برؤيتِه لعلائِق الدِّين بالسياسة، وأثر نظُم الحكم الثيوقراطية في كبت حرية البحث والتفكير والإبداع، والآثار السَّلبية لتداخل الحقليْن: الدِّينيِّ والسِّياسيِّ.

الفصل الثالث

رؤى الشريعة والقانون
في الفكر الإسلامي المعاصر

المبحث الأول

رؤى الشَّريعة والقانون في تفسير المنار

أولا: تفسير المنار في سياق التّفاسير الحديثة

«إنَّما يفهم القرآن ويتفقَّه فيه من كان نُصْبَ عينِه ووجهةَ قلبه في تلاوته - في الصَّلاة وفي غير الصَّلاة - ما بيَّنهُ اللَّه تعالى فيه من: موضوعِ تنزيلِه، وفائدةِ ترتيلِه، وحِكْمَةِ تَدَبُّرِهِ من علمٍ ونورٍ، وهدىً ورحمةٍ، وموعظة وعبرة، وخشوعٍ وخشيةٍ، وسُنَنٍ في العالَم مُطردة؛ فتلك غايةُ إنذارِه وتبشيره، ويلْزَمُهَا - عقلًا وفطرةً -: تقوى اللَّـه بترك ما نهى عنه، وفعل ما أمر به بقدر الاستطاعة؛ فإنَّه كما قال: (**هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**)[البقرة: 2].

[ولقد] كان من سوء حظِّ المسلمين أنَّ أكثر ما كُتب في التَّفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السَّامية؛ فمِنْها ما يشغله عن القرآن

بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونُكَتِ المعاني ومُصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلِّمين وتخْريجات الأصوليين، واسْتنباطات الفُقهاء المقلِّدين، وتأويلات المتصوِّفين، وتعصُّب الفرق والمذاهب بعْضها على بعض؛ وبعْضُها يلْفِته عنه بكثرة الرِّوايات وما مُزِجَتْ به من خُرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخْر الرَّازي صارفًا آخر عن القرآن؛ هو ما يُورده في تفسيره من العلوم الرِّياضية والطَّبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملَّة (...) وقلَّده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصْر وفنونه الكثيرة الواسعة».[1]

لقد آثرنا أن نفتتح مبحثنا بهذا النص المفتاحي - على طوله النِّسبيِّ - ؛ لأنَّه بمثابة «مقدِّمة منهجية» وضعها الأستاذ الإمام محمَّد عبده في بداية تفسير المنار؛ ليوضِّح الطريقةَ المُثْلَى في فهم القرآن أولا، ويُبيِّن منهجه الخاص في ذلك الموضوع ثانيا، ويتعرَّض بالنقد لجملة التفاسير التي سبقته ثالثا[2]؛ والتي حالت في رأيه دون فهم القرآن الكريم بعد أن «صلُحتْ أنفُس العرب

(1) محمَّد عبده، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم تفسير المنار**، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار المنار، 1366هـ - 1947م)، الجزء الأول، ص 7.

(2) يقول محمَّد رشيد رضا في كتابه «الوحي المحمدي»: «إنَّ تفسير المنار قد أُلِّف لاستدراك هذا التَّقصير في كتب التَّفسير، ولكنه لا يُدرَّس في المدارس، ولا يُعتَمد عليه في التَّربية، ولا يخطر في بال منْ لم يقرأه أنه يجد فيه بيان كلِّ ما تحتاج إليه الأمَّة لتجديد حياتها ومجدها، ولا لدفع الغوائل عنها، ويوشك أن يكون أكثر من اطّلعوا عليه لا ينوون بقراءته ما أُلِّف لأجله من الإصلاح والهدى، وتجديد ثورته الأولى، وإنَّما لكُلِّ امرئٍ ما نوى». السَّيد محمَّد رشيد رضا، **الوحي المحمدي: ثبوت النُّبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة والإنسانية والسَّلام**، الطبعة الثالثة (بيروت: مؤسسة عزِّ الدِّين للطباعة والنَّشر، 1406هـ)، ص 6.

بالقرآن؛ إذ كانوا يتلونه حقَّ تلاوته في صلواتهم المفروضة، وفي تهجُّدهم، وسائر أوقاتهم».[1]

وحتَّى يقطع الإمامُ الطريقَ أمـام مُنتقديه، أخذ يُوضِّح - في الفقرات اللاحقة من مقدِّمة تفسيره - الفارق الجوهريَ بين ما يمكن تسميته بـ «علوم الوسائل» و «علوم الغايات»؛ وهو ما عبَّر عنه بالقول: «نعم، إنَّ أكثر ما ذُكِر من وسائل فهْم القـرآن: فنونُ العربية لا بدَّ منها، واصطلاحـاتُ الأصول وقواعده الخاصَّة بالقرآن ضروريةٌ أيضًا، كقواعد النّحو والمعاني، وكذلك معرفةُ الكون وسُنن اللَّه تعالى فيه. كلُّ ذلك يُعين على فهم القرآن. وأمَّا الرِّوايات المأثورة عن النَّبي ﷺ وأصحابه وعلماء التَّابعين في التَّفسير؛ فمِنْها ما هو ضروريٌ أيضًا (...) وأكثرُ التفسير المأثور قد سرى إلى الرُّواة من زنادقة اليهود والفُرس ومسْـلمة أهـل الكتاب (...) وكان الواجب جمع الرِّوايات المفيدة في كتب مُستقلة؛ كبعض كتب الحديث، وبيان قيمة أسانيدها، ثم يُذكَر في التَّفسير ما يصحُّ منها بدون سند، كما يُذكَر الحديث في كتُب الفقه».[2]

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 6.

(2) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 7 - 8. ويُعقِّب محمَّد رشيد رضا على ذلك بالقول: «وغرضُنا من هذا كلِّه أنَّ أكثر ما رُوي في التَّفسير المأثور، أو كثيره، حِجَابٌ على القرآن وشاغِلٌ لتاليه عن مقاصده العالية الزَّكية للأنفس، المنوِّرة للعقول. فالمفضِّلون للتَّفسير المأثور لهم شاغِلٌ عن مقاصد القرآن بكثْرَةِ الرِّوايات، التي لا قيمة لها سندًا ولا موضوعًا، كما أنَّ المفضِّلين لسائر التَّفاسير لهم صوارف أخرى عنه كما تقدَّم. فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجَّه العنايةُ الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتَّفق مع الآيات الكريمة المنزَّلة في وصفه، وما أُنزل لأجله من الإنذار والتَّبشير والهداية والإصلاح؛ وهو ما ترى تفصيل الكلام عليه في المقدِّمة المقتبسة=

وأول ما يمكن استنباطه من هذا النَّص؛ هو أنَّ «تفسير الـمنار» لا يدخل قطعا ضمن الصِّنف الـمتعارف عليه بـ «التَّفسير بالـمأثور»؛ وإنَّما يتم إدراجه ضمن «التَّفاسير العقلية الاجتماعية» التي تؤمن بالوحدة الـموضوعية في القرآن الكريم، أو ضمن «الـمدرسة العقلية الـحديثة» في التفسير.[1] فمن جهة أولى، يُعرِّف صاحبُ التَّفسير «تفسير الـمنار» بأنَّه: «هو التَّفسير الوحيد الـجامِع بين صحيح الـمأثور وصريح الـمعقول، الذي يُبيِّن حكمة التشريع، وسُنَنَ اللَّه في الإنسان، وكون القرآن هداية للبشر في كلِّ زمان ومكان، ويُوازن بين هدايته وما عليه الـمسلمون في هذا العصر وقد أعرضوا عنها، وما كان عليه سلفهم الـــمعتصمون بحبلها، مُراعًى فيه

= من دروس شيخنا الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده، رحمه اللّه تعالى وأحسن جزاءه. ثمَّ العناية إلى مُقتضى حال هذا العصر، في سهولة التَّعبير، ومُراعاة أفهام صنُوف القارئين، وكشْف شبُهات الـمشتغلين بالفلسفة والعلوم الطَّبيعية وغيرها، إلى غير ذلك». **نفسه**، ص 10.

(1) قارن على سبيل الـمثال بـ: فهد بن عبد الرَّحمن بن سليمان الرُّومي، **اتّجاهات التَّفسير في القرن الرَّابع عشر**، الطبعة الثالثة (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1418هـ - 1997م)، ثلاثة أجزاء. حيث خصَّص الـمؤلِّفُ الباب الثالث من الـجزء الثاني للحديث عن: «منهج الـمدرسة العقلية الاجتماعية الـحديثة في التَّفسير»؛ والتي كان من رجالها الـمؤسِّسين كُلٌّ من: «جمال الدِّين الأفغاني، وتلميذه محمَّد عبده، وتلاميذه: محمَّد مصطفى الـمراغي، ومحمَّد رشيد رضا، وغير هؤلاء كثير». وهذه الـمدرسة - برأي الـمؤلِّف - ترتكز على عشرة أُسُس هي: «1 - الوَحْدة الـموضوعية في القرآن الكريم. 2 - الوحْدة الـموضوعية في السُّورة القرآنية. 3 - تحكيم العقل في التَّفسير. 4 - وإنكار التَّقليد وذمِّه والتَّحذير منه. 5 - والتَّقليل من شأن التَّفسير بالـمأثور. 6 - والتَّحذير من التَّفسير بالإسرائيليات. 7 - واعتبار القرآن الـمصدر الأول في التَّشريع. 8 - والتَّحذير من الإطناب. 9 - والشُّمول في القرآن الكريم. 10 - والإصلاح الاجتماعيّ». الـجزء الثاني، ص 719 - 798.

السُّهولة في التعبير، مُجتَنبا مزْجَ الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث يفهمه العامَّة، ولا يستغني عنه الخاصَّة؛ وهذه هي الطَّريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيمُ الإسلام الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده، رضي الله عنه».[1]

وهذا الـملمح المهم يشترك فيه مع الإمام محمَّد عبده ومحمَّد رشيد رضا مُفسِّر آخر، وإن كان مُتأخرًا زمنيا، ألا وهو: محمَّد الطَّاهر بن عاشور (1296 - 1393هـ/ 1879 - 1973م)، إذ يؤكِّد في «التَّحرير والتَّنوير» أنَّ اللّه تعالى «أنزل القرآن كتابًا لصلاح أمر النَّاس كافّة؛ رحمةً لهم. فكان الـــمقصد الأعلى منه صلاحُ الأحوال الفردية، والـــجماعية، والعُمْرانيَّة. فالصَّلاحُ الفرديُّ يعتمد تهذيبَ النَّفس وتزكيتها (...) وأمَّا الصَّلاح الـــجماعيُّ؛ فيحصل أولا من الصَّلاح الفرديِّ، ومن شيءٍ زائد على ذلك وهو: ضبْطُ تصرُّف النَّاس بعضهم مع بعض على وجهٍ يعْصِمهم من مُزاحمة الشَّهوات، وهذا هو علم الـمعاملات، ويُعبَّر عنه عند الـحكماء بالسِّياسة الـمدنية. وأمَّا الصَّلاح العمرانيُّ؛ فهو أوسع من ذلك إذ هو حِفْظُ نظام العالَم الإسلاميِّ، وضبطُ تصرُّف الـــجماعات والأقاليم، ورَعْيُ الـمصالح الكليَّة الإسلامية، وحفظُ الـــمصلحة الـجامعة عند مُعارضة الـمصلحة القاصرة لها؛ ويُسمَّى هذا بعلم العُمران وعلم الاجتماع».[2]

ومن جهة أخرى، فإنَّ تفسير الـمنار يُعدُّ امتدادًا لما كان عليه الشَّيخ

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، صفحة الغلاف.

(2) محمَّد الطَّاهر بن عاشور، **تفسير التَّحرير والتَّنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، الـجزء الأول، ص 38.

الإمام محمَّد عبده، وأستاذه جمال الدِّين الأفغاني، لجهة الـمنهج في مجلة «العروة الوثقى»؛ وهو ما أشار إليه محمَّد رشيد رضا بالقول: «**وأهمُّ ما انفرد به منهج العروة الوثقى** في ذلك ثلاثة أمور:

أحدها: بيانُ سُـنَن اللَّه تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشريِّ، وأسباب ترقِّي الأمم وتدليها، وقوّتها وضعْفها.

ثانيها: بيانُ أنَّ الإسـلام دينُ سيادة وسُلطان، وجمعَ بين سعادة الدُّنيا وسعادة الآخرة؛ ومُقتضى ذلك أنَّه دينٌ روحـانيٌّ اجتماعيٌّ، ومدنيٌّ عسـكريٌّ، وأنَّ القوة الـحربية فيه لأجل المحافظة على الشَّريعة العادلة (...).

ثالثها: أنَّ الـمسلمين ليس لهم جنسيةٌ إلا دينهم، وأنَّهم إخوة لا يجوز أن يفرِّقهم نسبٌ ولا لغةٌ ولا حكومة».[1]

وكما لاحظ طه جابر العلوانيُّ (1935 - 2016م)، فإنَّ «كلَّ تلك الـجهود قد حَوَّمت بالأمَّة حول بعض شواطئ ذلك الكتاب الـمَجِيد المكنون، وقدَّمَت شيئًا من الفوائد، ولكنَّها قد قصرَتْ عن الإلمام بِمُطلق الكتاب؛ إذْ هيمنت نِسبيَّة البشَر على ذلك الـمطلَق، وقيَّدتْهُ إلى مُدركاتِها الظَّرْفيَّة ومُحَدِّداتِها الزَّمانيَّة والـمكانيَّة، وسُقوفها الـمعْرفيَّة، وقاسَتْه على الكتب التي سبقَتْه من بعض الوجوه، فأدَّى ذلك كلُّه إلى بروز تفسيراتٍ مُتضاربةٍ، وتأويلاتٍ مُتناقضةٍ، وفقهٍ مُختلفٍ، وكلامٍ مُتعسِّفٍ، وأصولٍ تَمازجتْ بالفروع، وتحوَّلت الوسائلُ اللُّغوية إلى مقاصد، بحيث صارَتْ تتحكَّم أحيانًا في لغة القرآن، وصارت تلك الـمعارفُ مقْصُودةً لِذَاتِها، أو مَرْجِعِيَّاتٍ بديلة يُسْتَغْنَى

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 11.

بالرُّجوع إليها عن الرُّجوع إلى القرآن، إلاَّ على سبيل الاستِشْهاد، واتُّخِذت السُّنن النَّبويَّة - بدورها - مُعَضِّداتٍ، وشواهد سانداتٍ لما سبَرَه السَّابرون، وأصَّلَه المُؤَصِّلون لتلك المعارف والعلوم».[1]

وفي سياق نقده لكتب التفسير السَّابقة على المنار، أكَّد الإمام محمَّد عبده أنَّ التَّفسير كان عندهم: «عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض علماء كتب التَّفسير (...) وليت أهل العناية بالاطلاع على كتب التفسير يطْلبون لأنفسهم معْنى تستقر عليه أفهامُهم في العلم بمعاني الكتاب، ثم يُبَيِّنونَهُ في النَّاس ويحْملونهم عليه. ولكنّهم لم يطلبوا ذلك وإنَّما طلبوا صناعة يُفاخرون بالتَّفنُّن فيها، ويُمارون فيها من يُباريهم في طلبها، ولا يخرجون لإظهار البراعة في تحْصيلها عن حدِّ الإكثار من القول، واختراع الوجوه من التَّأويل، والإغراب في الإبعاد عن مقاصد التَّنزيل. إنَّ اللّه تعالى لا يسْألُنا يوم القيامة عن أقوال النَّاس وما فهموه؛ وإنَّما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايتنا، وعن سُنَّة نبيه الذي بيَّن لنا ما نزل إلينا (...): هل بلغتكم الرِّسالة؟ هل تدبَّرتُم ما بُلِّغتم؟ هل عقلتمْ ما عنه نُهيتم وما به أُمرتمْ؟ وهل عملتُمْ بإرشاد القرآن، واهْتديتمْ بهدي النَّبي واتبعتم سُنتَّه؟»[2].

من جانب آخر - وفيما يتعلَّق بتفسير المنار بصفة خاصّة - يمكن القول: إذا كانت بطاقة التَّعريف التي وُضعتْ في صدارة التَّفسير من المفترض بها أن تُوضِّح المقصود به على مُستوى كلٍّ من: المنهج، والأسلوب، والغاية؛

(1) طه جابر العلواني، **نحو منهجية للبحوث والدِّراسات القرآنية**، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد الثلاثون، خريف 1423هـ/ 2012م، ص 7.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 25 - 26.

فإنَّها تكشــف - في رأينا أيضًا - عن جملة من التطوُّرات التي لحقتْ بالتَّفسير في الأجزاء التَّالية: إضافةً أو اختصارًا، تعديلًا أو إبقــاءً، توفيقًا أو مواءمةً، مع جملة التحوُّلات التي ألَمَّتْ بالـمفسِّر الثاني، محمِّد رشيد رضا، بُعيد وفاة أستاذه الإمام محمَّد عبده سنة 1905م.

ففضلا عن التَّعبيرات الـمختلفة التي أُلحقتْ بصاحب التَّفسير، أو الـمفسِّر الأول، ابتداء من صيغة التَّرضِّي؛ كما في النموذج السَّــابق، مرورا بصيغة طلب التَّقديس: «قدَّس اللَّه روحه» كما في كلٍّ من الأجزاء: الثاني[1] والــحادي عشر[2] والثاني عشر[3]، انتهاء بالدُّعاء له بالإحسان في الـمآب والإجزال في الثواب: «أحسن اللّه مآبه، وأجزل ثوابه»؛ كما في الـجزء العاشر[4] - جرى إحداثُ تغيير على صيغة التَّعريف الــخاصَّة بالتَّفسير ابتداء من الـجزء الثالث؛ بما يُوحي بأنَّ ثمة تركيزا أكبر على جوانب: الاجتماع، والعُمْران، والسُّــنَن الإلهيّــة أو الكونية. «هذا هو التَّفســير الوحيد الذي فُسِّر به القرآن من حيث هو هداية عامَّة للبشر ورحمة للعالَمين، وجامعٌ لأصول العُمران وسُــنَن الاجتماع، ومُوافِقٌ لِمصلحة النَّاس في كُلِّ زمــان ومكان: بانطباق عقائده على العقل، وآدابه على الفطرة، وأحكامه على درء الــمفاسد وحفظ الـمصالح. وهذه هي الطَّريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيمُ الإسلام، وعَلَمُ الأعلام الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده».[5]

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثاني، صفحة الغلاف.

(2) **نفسه**، الـجزء الحادي عشر، صفحة الغلاف.

(3) **نفسه**، الـجزء الثاني عشر، صفحة الغلاف.

(4) **نفسه**، الـجزء العاشر، صفحة الغلاف.

(5) **نفسه**، الـجزء الثالث، صفحة الغلاف.

وقد استمرت هذه الصِّيغة من الجزء الثالث حتَّى الجزء السَّادس من التَّفسير.

وفي السِّياق ذاته نلْحظ - فيما يتعلَّق ببطاقة التَّعريف الخاصَّة بالتَّفسير في الجزء السَّابع - أنَّ ثمة تفصيلات أو بالأحرى توصيفات كثيرة تتعلَّق بالقرآن الكريم من حيث هو هداية وحُجَّة، مع ميل أكثر لجهة التَّأكيد على مُوازنة التَّفسير بين صحيح السَّلف، الذي هو بمثابة العصْمة ووسيلة السعادة من جهة، وما عليه المسلمون في هذا العصر من جهة أخرى، «وقد أعرض أكثرُهم عنها [هداية القرآن]». ثمَّ عاد الأمر في الأجزاء: الثامن والتَّاسع والعاشر إلى التأكيد على منحى الاهتمام بالعُمران والمقاصد والسُّنن الإلهية. ثمَّ وقعت الانعطافة الكبرى في الجزء الحادي عشر والثاني عشر لتسبق بطاقة التَّعريف الخاصَّة بالتَّفسير عبارة [هذا]: «تفسيرٌ سلفيٌّ أثريٌّ مدنيٌّ عصْريٌّ إرشاديٌّ اجتماعيٌّ سياسيٌّ»؛ والتي كُتبتْ بخط مُغاير وأكبر حجمًا؛ لتبرهن على التغيُّر الجوهريِّ الذي لَحِقَ؛ ليس فقط بعنوان التَّفسير من حيث التَّعريف به؛ وإنمَّا أيضًا بمضمونه الذي طرأ عليه تغييرٌ جذريٌّ ليُصبح:

«التَّفسير الوحيد: الجامع بين صحيح المأثور، وصريح المعقول، وتحقيق الفروع والأصول، وحلِّ المشكلات، ودحْض الشُّبهات، وإقامة حُجَج الإسلام، وبيان سياستِه في إصلاح الأنام، مع حُكْم التَّشريع وسُنن اللَّه في الاجتماع[1]، وكون القرآن هداية عامَّة للبشر في كلِّ زمان ومكان،

(1) السُّنَّة في اللغة هي السِّيرة؛ سواء كانت حسنة أو قبيحة. والأصل في هذا اللفظ: الطَّريقة والسِّيرة. وفي حديث المجوس «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهل الكتاب»؛ أي خذوهم على طريقتهم، وأجروهم في قبول الجزية منهم مجراهم. ومنه قول النَّبي: «مَنْ سَنَّ سنَّة=

وحُجَّة اللَّه وآيته الـمعجزة للإنس والـجان، ويُوازن بين هدايته وما عليه الـمسلمون في هذا العصر من الضَّعف والعجز وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم من السِّــيادة والعِزَّة إذ كانوا مُعتصمين بحبلها، بما يُثبت أنها هي السَّبيل لسعادة الدُّنيا والدِّين، مراعًى فيه السُّهولة في التَّعبير، مُجتنبا كثرة مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث تهتدي به العامَّة، وهو مُنْتَهى طلبة الــخاصة. وهذه هي الطَّريقة التي توخَّاها في دروسه في الأزهر حكيمُ الإسلام الأستاذ الإمام الشَّيخ محمَّد عبده، قدَّس اللَّه روحه».[1]

وإذا تجاوزنا مسألة التَّعريف الخاصِّ بالتَّفسير ودلالاته إلى مسألة النِّسبة نجد أنفسنا إزاء مؤلِّفين ثلاثة يتوزَّعون على أجزائه الـ 12، على النَّحو التَّالي[2]:

= حسنة»؛ أي طرَق طريقة حسنة. وسُنَّة النَّبي: طريقته التي كان يتحرَّاها. والسُّنَّة هي العادة. يقول محمَّد رشيد رضا: «السُّنَنُ جمع سُنَّة؛ وهي الطَّريقة الـمعبَّدة والسِّيرة الـمتَّبعة، أو الـمثال الـمتَّبع». ابن منظور، **لسان العرب**، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار صادر، 2005م)، مادة «سنن»، الـجزء السابع، ص 280. و**تفسير الـمنار**، الـجزء الرابع، ص 140. وانظر أيضا: عبد الكريم زيدان، **السُّنن الإلهية في الأمم والـجماعات والأفراد في الشَّريعة الإسلامية**، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ - 1993م)، ص 13.

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الـحادي عشر، صفحة الغلاف.

(2) حول نسبة التفسير إلى رشيد رضا يقول محمَّد الفاضل بن عاشور: «إنَّ التَّفسير الـمسمَّى بتفسير الـمنار يقوم في حقيقة أمره على ثلاثة رجال: أوّلهم السَّيد جمال الدِّين الأفغانيِّ الذي انقدحتْ عن فكره نظريةُ وجوب إصلاح الـمجتمع الإسلاميِّ، برجوع الـمسلمين إلى منبع الدِّين وتلقِّيه من هنالك صافيًا مُبرَّأً عمَّا اتّصل به من الشَّوائب. والرَّجل الثاني، من الثلاثة الذين قام على كاهلهم تفسير الـمنار، هو الشَّيخ محمَّد عبده الذي باشر فعلا تفسير القرآن العظيم على طريقة تطبيق النَّظرية التي دعا إليها=

1- الإمام محمَّد عبده الذي استجاب لطلب تلميذه محمَّد رشيد رضا المتعلِّق بقراءة التَّفسـير في الأزهر الشَّريف «فاقتنع وبدأ بالدَّرس بعد ثلاثة أشهر ونصف؛ أي في غرَّة المحرم سنة 1317هـ وانتهى منه في مُنتصف المحرم سنة 1323هـ عند تفسير قوله تعالى: (وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا) [النساء: 126] فقرأ زهاء خمسة أجزاء في ست سنين؛ إذ توفِّي لثمان خلون من جمادى الأولى منها، رحمه اللّه تعالى وأثابه».(1)

وبهذا يتوقَّف تفسير الإمام عند مُفْتتح الصَّفحة رقم 441 من الجزء الخامس تحت عنوان: «آخر ما فسَّره الأستاذ الإمام»؛ ليبدأ محمَّد رشيد

=السَّيد جمال الدِّين الأفغاني، وكان ذلك في الدُّروس التي قام بها الشَّيخ محمَّد عبده في بيروت بين سنة 1301 وسنة 1303هـ ثمَّ الدُّروس التي قام بها في مصر في السِّت سنين الأخيرة من حياته: ما بين سنة 1317 وسنة 1323هـ (...) والرَّجل الثالث الذي تمتْ به سلسلة الثلاثة الذين يصحُّ أن يُنسب إليهم تفسير المنار هو أبو عذرته حقًّا؛ وأعْني به الشَّيخ محمَّد رشيد رضا الذي كان الدَّاعي للشَّيخ محمَّد عبده إلى أن يُواصل في مصر بجهد ذي بال ما كان ابتدأ في بيروت بجهدٍ ضعيف، ثمَّ كان هو المتولِّي لتقييد ما يمليه الشَّيخ محمَّد عبده وتلخيصه، ثمّ لنشره تباعًا في مجلته مجلة المنار التي اشتُهِر التَّفسير باسمها. ثمَّ كان الشَّيخ رشيد رضا أخيرًا هو المكمِّل للتَّفسير بما يدرجه من عمله وبيانه، أثناء تلخيص ما قرَّره الشَّيخ محمَّد عبده، وبما وصل به الكتاب من حيث انتهى الشَّيخ محمَّد عبده من تتمَّة التَّفسير استقلالا بما كمل به المجلد الخامس وتتابعت عليه بقية المجلدات حتى المجلد الثاني عشر». ثمَّ يُتابع قائلا: «فإذا كان هناك من بين الثلاثة: جمال الدِّين، وعبده، ورشيد رضا، مَنْ هو أحقُّ بأنْ يُنْسَبَ إليه تأليفُ هذا التَّفسير من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلِّف الحقيقي له فعليًّا: وهو العلَّامة الشَّيخ محمَّد رشيد رضا». محمَّد الفاضل بن عاشور، **التَّفسير ورجاله**، السنة الثانية، الكتاب الثالث عشر، الطبعة الأولى (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ربيع الأول سنة 1390هـ - مايو سنة 1970م)، ص 167 - 168.

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 14.

رضا استكمال تفسير الآية بعبارة: «يقول محمَّد رشيد رضا؛ مُؤلِّف هذا التَّفسير».[1]

كما فسَّر الإمام محمَّد عبده بعض السُّور؛ مثل تفسيره المشهور لـ «جزء عمَّ» الذي ألَّفه بمشورة أعضاء الجمعية الخيرية الإسلامية ليكون مرجعا لأساتذتها في توضيح معاني ما يُحفِّظون من سوره للتلاميذ، وعاملا للإصلاح في أعمالهم وأخلاقهم، وقد أتمَّه في المغرب سنة 1321هـ/ 1903م، وبذل جهده «في أن تكون العبارة سهلة التَّناول، خالية من الخلاف وكثرة الوجوه في الإعراب، بحيث لا يُحتاج في فهمها إلا أن يعرف القارئ كيف يقرأ، أو السَّامع كيف يسمع، مع حسن النِّيَّة وسلامة الوجدان».[2]

كما أنَّ له تفسيرا مطوَّلا لسورة «العصر»، كان قد ألقاه على علماء مدينة الجزائر ووجهائها في السَّنة نفسها (1321هـ)، قرأه في سبعة أيام «وكان كلُّ درس لا يقل عن ساعتين أو ساعة ونصف، بيَّنْتُ فيها وجه كون الإنسان في خُسْرٍ إلَّا مَنْ استثنى اللَّهُ تعالى، وما المراد بالتَّواصي بالحقِّ والتَّواصي بالصَّبر، مما لو جُمِعَ لكان رسالة حسنة في تفسير السُّورة. وما علمتُ أحدًا كتب من ذلك شيئا».[3] بالإضافة إلى بحوثه التَّفسيرية التي عالج فيها بعض مُشكلات القرآن، ودفع بها ما أُثير حوله من شكوكٍ وإشكالات.[4]

(1) **المصدرالسابق**، الجزء الخامس، ص 441.

(2) محمَّد حسن خير اللَّه عبده، **تفسير القرآن الكريم: جزء عمَّ**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة مصر، 1341هـ - 1922م)، ص 2.

(3) الشَّيخ محمَّد عبده والشَّيخ رشيد رضا، **تفسير سورة الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن**، (القاهرة: مطبعة المنار، 1353هـ). **وتفسير المنار**، الجزء الأول، ص 13.

(4) **اتّجاهات التَّفسير في القرن الرَّابع عشر**، الجزء الثاني، ص 804. ومحمَّد حسين الذَّهبي،=

وقد اتّخذ الإمام محمَّد عبده لنفسه منْهجا يسير عليه في التَّفسير خالف به جماعة المفسِّرين، حيث أكَّد أنَّ فهم كتاب اللَّه تعالى من حيث هو دين يرشد النَّاس إلى ما فيه سعادتهم في الدَّارين، وأنَّ ما وراء ذلك من المباحث فهو تابعٌ له، أو مجرد وسيلة لتحصيله. بمعنى أنَّ تفسير القرآن عنده يقع في قلب مشروعه التَّجديديِّ لفهم القرآن والدِّين من خلال التحرُّر من قيود التَّقليد، وإفساح المجال أمام العقل في التَّفسير. «فالأستاذ الإمام لم يجمد على ما كُتب عند المفسِّرين القُدَامى، ولم يلغ عقله أمام عقولهم، بل كان يُندِّد بمنْ يكتفي في التَّفسير بالنَّظر إلى أقوال المتقدِّمين، (...) وكان حرًّا في تفكيره وفهْمِه للقرآن، وصريحا في نقده ونُصْحِه للتَّفسير والمفسِّرين، جريئا في ثورته على القديم، ودعوته إلى التحرُّر بما أحاط بالعقول من القيود وما أَوْغَلَتْ فيه من الرُّكود والجمود».[1]

أمَّا طريقته التي مضى عليها فيه، فقد كان دأبه ألّا يرجعَ إلى كتاب من كتب التَّفسير قبل إلقاء دروسه حتَّى لا يتأثَّر بفهْم غيرِه من المفسِّرين، وإنْ كان يتوكَّأ أحيانًا على تفسير الجلالَيْن الذي هو أوجز التَّفاسير، فكان يقرأ

= **التَّفسير والمفسِّرون: بحث تفصيلي عن نشأة التَّفسير وتطوره وألوانه ومذاهبه مع عرض شامل لأشهر المفسِّرين وتحليل كامل لأهم كتب التَّفسير من عصر النَّبي ﷺ إلى عصرنا الحاضر**، الطبعة السابعة (القاهرة: مكتبة وهبة، 2000م)، ثلاثة أجزاء، الجزء الثاني، ص 593 - 595. ومحمَّد بن لطفي الصبَّاغ، **لَمحات في علوم القرآن واتجاهات التَّفسير**، الطبعة الثانية (بيروت: المكتب الإسلامي، 1410هـ - 1990م)، ص 316 - 317.

(1) عبد الغفار عبد الرحيم، **الإمام محمَّد عبده ومنهجه في التَّفسير**، (بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، 1400هـ - 1980م)، ص 177.

عبارته ويتخيَّر منها ما يراه ملائمًا، ثم يتكلَّم في الآية أو الآيات الــمُنَزَّلة في معنى واحد بما فتح اللَّه عليه من هداية وعبرة.(1)

2- محمَّد رشيد رضا الذي تابع تفسير الإمام بدءا من الآية رقم 125 من سورة النِّساء حتَّى الآية رقم 52 من سورة يوسُف: (ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللـهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ). وبهذا يشغل تفسيره بقيَّة الـجزء الـخامس حتَّى نهاية الـجزء الثاني عشر؛ أي أكثر من ثلاثة عشر جزءًا من القرآن، والذي انتهى منه في العشر الأخير من الــمحرَّم سنة 1354هـ وكان البدء به في صفر سنة 1353هـ. كما فسَّر رشــيد رضا أيضًا بعض قصار السُّور؛ وهي: الكوثر، والكافرون، والإخلاص، والـمعوذتيْن.

3- الشَّــيح محمَّد بهجة البيطار (1311 - 1396هـ = 1894 - 1976م) الذي أكمل فقط تفسير سورة يوسُف وطبعها مُستقلَّة في جزء يحمل اسم السَّيد رشيد رضا، وقد شمل تفسير السُّورة كاملا. وبهذا لا يمكن مقارنته بالإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا.(2)

---

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 15.

(2) السَّيد الإمام محمَّد رشيد رضا، **تفسير سورة يوسُف عليه السَّلام**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة الـمنار، صفر 1355هـ - مايو 1936م). حيث يقول البيطار في تصديره: «وقد فسَّرتُ الآيات العشر الأخيرة من سورة يوسُف عليه السَّلام بما هو جهد الـمُقلِّ، ويراها القارئ في الصفحة 131 إلى آخر الكتاب [إلى ص 174]، ونسأله تعالى أن يلهمنا الصَّواب، ويُؤتينا الـحكمة وفصْل الـخطاب»، ص 14. ويقول في خاتمة الكتاب، ص 174: «هذا آخر تتمَّة تفسير السَّيد الإمام لسورة يوسُف عليه السَّلام، وقد وردتُ فيها على زاخِرِ بحْرِه، وعلَّقْتُ عليها من نفائس لآليه ودُرِّه، فرحم اللّه السَّيد الإمام، وجدَّد بمناره وتفسيره عهْد العروبة والإسلام، وكُتب في ذي الـحجَّة وتمَّ في الـمحرَّم الـحرام سنة 1355هـ، وسلامٌ على الـمرسلين والحمد للّه ربِّ العالَمين». =

وبالعودة إلى مسألة حدود الاتفاق والاختلاف ما بين الإمام محمَّد عبده من جهة وتلميذه محمَّد رشيد رضا من جهة أخرى؛ فإننا نلحظ تفاوتًا في الحكم بذلك بين جموع الباحثين، حيث يذهب محمَّد حسين الذَّهبي إلى تقرير التَّطابق شبه التَّام بينهما، إذ يقول عن التَّفسير: «وفيه تتجلَّى روح الأستاذ الإمام ممزوجة بروح تلميذه، فالمصادر هي المصادر، والهدف هو الهدف، والمنهج هو المنهج، والأفكار هي الأفكار، ولا فرق بين الرَّجلين إلَّا فيما هو قليلٌ نادر».[1] فيما يرى البعض الآخر أنَّ ثمة تفاوتا كبيرًا بينهما، حيث خالف رشيد رضا إمامه بعد وفاته، وهو ما عبَّر عنه رشيد رضا نفسه بالقول:

«هذا وإنَّني لَمَّا استقللتُ بالعمل بعد وفاته خالفتُ منهجه، رحمه اللّه تعالى، بالتوسُّع فيما يتعلَّق بالآية من السُّنَّة الصَّحيحة؛ سواء كان تفسيرًا لها أو في حُكْمِها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجُمَل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السُّور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتدُّ حاجةُ المسلمين إلى تحقيقها بما يثبِّتهمْ بهداية دينِهم في هذا العصر، أو يُقوِّي حُجَّتهمْ على خصومِهِ من الكفَّار والمبتدعَةِ، أو يحلّ بعض المشكلات التي أعْيا حلَّها بما يَطْمَئِنُّ به القلبُ وتسْكُنُ إليه النَّفسُ».[2] والواقع أنَّ رشيد رضا أكثر من:

= وانظر أيضا: **التَّفسير والمفسِّرون**، الجزء الثاني، ص 423.

(1) **المصدر السابق**، الجزء الثاني، ص 424.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 16.

- الاستشهاد بالـمأثور والاستدلال بالأحاديث النَّبوية، على خلاف ما كان يتَّبعه أستاذه.[1]
- فضلا عن كثرة الاستطرادات التي تُشبه في كثير من الأحيان البحوثَ الـمستقلَّة.
- والعناية بالأمور اللغوية وتفصيلاتها، على عكس ما كان يفعل الإمام.
- وغلبة الطَّابع الـخطابيِّ الوعْظيِّ الإنشائيِّ على لغة التَّفسير ومجلة الـمنار.

ولا شكَّ في أنَّ ذلك التحول لم يكن الوحيد من جهة، فضلا عن ضرورة قراءته في ضوء التحوُّلات الكبرى التي ألَمَّتْ برشيد رضا انتهاء بتبنِّيه النَّسق السَّلفيِّ في صيغته الوهَّابية من جهة أخرى.

صحيحٌ أنَّ البعض ينظر إلى محمَّد رشيد رضا باعتباره «يمثِّل آخر حلقات مدرسة السَّيد جمال الدِّين الأفغاني [1254ـ1315هـ/ 1838ـ1897م]، والـمرحلة الأخيرة لحركة الإصلاح الإسلاميِّ، والفكر الإسلاميِّ الـحديث»[2]؛ لكنَّ البعض الآخر يرى أنَّ مدرسة الـمنار تعدُّ بمثابة

---

(1) فضل حسن عباس، **اتِّجاهات التَّفسير ومناهج التَّفسير في العصر الـحديث**، الطبعة الأولى (الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، 2007م)، ص 97. وانظر أيضًا: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرُّومي، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، الطبعة الرابعة (الرياض: مكتبة التوبة، 1419هـ)، ص 160.

(2) انظر على سبيل المثال: زكي الـميلاد، **الشَّيخ محمَّد رشيد رضا وتحوُّلات الفكر الإسلاميِّ الـمعاصر**، مقالة منشورة على موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ 19/ 12/ 2010، على الرابط التالي: http:/ / aafaqcenter.com/ post/ 478

الـجذور بالنِّسبة للأصولية الإسلاميَّة في مصر الـمعاصرة، وسببًا في «تعاظُم الـمدِّ السَّـلفيِّ واستمرار جدلية الـمواجهة مع الغرب في لحظتنا الرَّاهنة (...) [وأنَّها] مثَّلت قنطرة الانتقال بين الإصلاح الإسـلاميِّ التَّوفيقيِّ السَّابق عليها وبين تيارات الإسلام السِّياسيِّ الـحركيِّ اللاحق لها، التي كانت جماعة الإخوان الـمسلمين نموذجها الأبرز».[1]

وفي الأحـوال كلِّها، فإنَّه لن يكون في مقدورنا الإلمام بجميع الـمسائل التي وردت ضمن تضاعيف تفسير الـمنار والتي تتعلَّق في الأساس بمسائل

(1) أحمد صلاح الـملا، **جذور الأصولية الإسلامية في مصر الـمعاصرة: رشيد رضا ومجلة الـمنار (1898 - 1935)**، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015م)، ص 9. فمع وفاة محمد عبده 1905م وتحرُّر رشيد رضا من تأثيره، بدأ يستعيد العناصر التَّقليدية الـمحافظة من تكوينه الدِّيني، وهو ما انعكس سريعًا على صفحات الـمنار التي ما لبثْ أن ظهرت فيها - بقلم رضا وبأقلام أخرى - كتابات مُناوئة للعقل تميل إلى الـحدِّ من دوره في فهم الدِّين وتضعه في مرتبة أدْنَى في إطار العلاقة مع النُّصوص الدِّينية، مؤكِّدةً عدم اختصاصه بمناقشة أصول الدِّين وأحكامه، وعجْزه عن ذلك أيضا.

وفي الواقع؛ فإنَّ هذا التحوُّل العميق في رؤية الـمنار وصاحبها لم يكن نتاج وفاة محمَّد عبده وانحسار تأثيره فقط؛ بل كان نتاجًا لتحوُّلات الـمجتمع الـمصريِّ، والإسلاميِّ عامَّة في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، والتي اتَّسمتْ بدرجة عالية من التحرُّر الفكريِّ والسُّلوكيِّ وقبول الـمؤثِّرات الغربية، مما جعل الـمنار تبدو وكأنَّها الصَّوت الوحيد الذي يُدافع عن القيم الإسلامية التَّقليدية في مواجهة الـمجتمع الذي يتَّجه بشدة نحو عَلْمَنَةٍ ولَبْرَلَةٍ واضحة. وكان هذا الـمعنى الدِّفاعي لوجود الـمنار في هذه الـحقبة سببًا في تخليها رُويدًا رُويدًا عن طابعها التَّوفيقيّ؛ خاصَّة بعد إلغاء الـخلافة العثمانية عام 1924م، واتِّجاهها نحو سلفية صارمة ومُتشدِّدة، وجدتْ في مُنتصف العشرينيات دعْمًا قويا لها بانتصار الوهَّابيين الذين دعمهم رشيد رضا طويلا في مجلَّته. **الـمصدر السابق**، ص 55 بتصرف.

الشَّريعة والقانون والسُّنن الإلهية؛ وإنَّما سنعمد إلى انتقاء بعض تلك الـــمواضيع؛ خاصَّة تلك التي تكتســب أهمية وحضورًا طاغيًا في سياق النِّقاشات الدَّائرة حاليًّا على السَّاحة الفكرية الإسلامية بعد مرور نصف عقد من انتفاضات الرَّبيع العربيِّ وفشل الإسلاميين بُعيد وصولهم إلى السُّلطة في كلٍّ من: تونس ومصر بصفة خاصة.

وللأسف الشَّديد؛ فإنَّ العناية بالـجانب الـمتعلِّق بجدل الشَّريعة والقانون في مدرسة الـمنار: مجلة وتفسيرًا، يبدو غائبا تمامًا؛ على الرُّغم من الدِّراسات العديدة التي خُصِّصتْ لدراسة صاحب الـمنار ومدرسته. حيث طغى الاهتمام بقضايا فكرية أخرى تتعلَّق بالـمرأة، وعلاقة الإسلام بالـمسيحية، والفكر السِّياسي عند رشــيد رضا بالدَّرجة الأولى. أمَّا مســألة السُّنن الإلهية أو الكونية، فقد اقتصر البعض على الإشارة إليها في سياق الــحديث عن مركزية الــمرجعية الـمقاصدية والـخلدونية في مشروع الإمام محمَّد عبده التَّجديدي.[1]

وختامًــا يمكننا القول: إنَّ الإمام محمَّد عبده حرص على أن يربط في تفســير الــمنار بين مسائل الشَّريعة والقانون من جهة، ومبدأ - بل حاكمية - السُّنَن الإلهية أو الكونية من جهة أخرى؛ وهو ما عبَّر عنه بالقول: «القرآن يُصرِّح بأنَّ دين اللَّه في جميع الأمم واحد؛ وإنَّما تختلف الأحكام بالفــروع التي تختلف

(1) انظر على سبيل الـمثال: أحميدة النيفر، **النُّخب والوعي السُّنَني: مالك بن نبي ومحمَّد عبده .. قراءة خلدونية للنَّهضة**، مقالة منشورة بموقع الـملتقى الفكري للإبداع، بتاريخ 13/ 7/ 2006م، على الرابط التالي:

http:/ / almultaka.org

باختلاف الزَّمان. وأمَّا الأصول؛ فلا خلاف فيها (...) وقد أمرنا اللَّه بالنَّظر فيما كانوا عليه، والاعتبار بما صاروا إليه؛ لنقتدي بهم في القيام على أصول الـخير».[1]

ثانيا: رؤى الشَّريعة والقانون في تفسير المنار

كان لحركة الإصلاح التي قام بها السَّيد جمال الدِّين الأفغانيُّ في العالم الإسلامي، شرقًا وغربًا، أثرها البالغ في حياة الأستاذ الإمام محمَّد عبده، والذي لم يكن في الـحقيقة - فيما يؤكِّد البعض - «إلَّا أثرًا من آثار السَّيد الأفغاني، لم ينفذ إلى لُباب المعارف إلَّا بتوجيهه، ولم يتذوَّق روح حكمتها إلا بنفحاته، فلا عجب أن يكون بما أُتيح له من رفقته، وما تأتَّى له من تَشَرُّب أفكاره وهضْمِها، والتَّصرُّف فيها تصرُّف الإيضاح والضَّبط والتَّركيب والتَّحرير، صورةً منه، تَشرَّب روحَه، وتنفَّس حكمتَه، وأسَّس مباني عمله على القواعد التي وضعها الجمالُ بيده».[2]

والواقع أنَّ الفكر الإصلاحيَّ، في الـمجال السِّياسي والـحضاري بصفة خاصَّة، وإنْ تأسَّس على سؤال مركزي هو: لِماذا تأخَّر الـمسلمون وتقدَّم غيرهم؟؛ تعبيرًا عن الوعي بالتخلُّف وضرورة الانفتاح على الآخر؛ فإنَّ الإمام محمَّد عبده كان من أكثر الـمجدِّدين إلحاحًا على ضرورة الأخذ بالأسباب واستيعاب الدُّروس والعِبَر التي يمكن استنباطها من السُّنَن الإلهية للخروج من مأزق التردِّي والتخلُّف الذي يعيشه الـمسلمون في

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 67 - 68.

(2) **التفسير ورجاله**، ص 163.

الأزمنة الأخيرة. يقول الإمام في محاضرته التي ألقاها بالجزائر، والتي تناول فيها تفسير سورة «العصر»: «العصْرُ هو الزَّمان الذي تقع فيه حركات النَّاس وأعمالهم؛ كما قال ابن عباس (...) ويتوهَّمُ النَّاسُ أنَّ الوقت مذمومٌ فأقسم اللَّه به لِيُنَبِّهكَ أنَّ الزَّمان في نفسِه ليس مما يُذمُّ ويُسَبُّ (...) [وأنَّ] أعمال الإنسان هي مصدرُ شقائه؛ لا الزَّمان ولا المكان».(1)

وكان من نتيجة ذلك، أن انتقد الإمام محمَّد عبده كتب التَّفسير السَّابقة عليه؛ والتي تنقسم في رأيه إلى قسمين رئيسين: أحدهما جافٌّ مُبعدٌ عن اللَّه وكتابه؛ وهو ما يُقصَدُ به حلُّ الألفاظ وإعرابُ الجُمَل، وبيانُ ما ترْمي إليه تلك العباراتُ والإشاراتُ من النُّكت الفنيَّة. وثانيهما: ذهابُ المفسِّر إلى فهم المراد من القول، وحكمة التَّشريع في العقائد والأحْكام على الوجه الذي يجْذب إليه الأرواح، ويسوقُها إلى العمل والهداية المودَعة في الكلام؛ ليتحقَّق فيه معنى قوله تعالى: (وَهُدًى وَرَحْمَةً)[الأنعام: 157] وهذا هو الغرض الأوّل الذي أرْمي إليه في قراءة التَّفسير.(2)

استنباطُ «حِكْمة التَّشريع في العقائد والأحكام» إذن يتصدَّر الأهداف التي تغيَّاها الإمام محمَّد عبده من وراء تفسيره. فقد «كان موضوع محاضرات الأزهر، في الكثير الغالب، تفسيرَ القرآن على أسلوب مُتسلسلٍ؛ إذ كان يعتمد على القرآن أساسا لتنمية أفكاره. ويمكن في سهولة ويُسْر أن نُدرك إلى أي مدى تحرَّك الحقد عند المحافظين الخاملي التَّفكير

(1) **تفسير القرآن الكريم: جزء عمَّ**، ص 152.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 25.

ومؤسَّساتهم فبرز في صورة مُهاجماتٍ في العلانية، ودسائسَ مُتواريةٍ على تعاليم الإصلاح الصَّادرة عن المقرِّ الأعلى للمفتي الأكبر، وعلى شخص الرَّجل نفسه وكرامته (...) بيد أنَّ تعاليم محمَّد عبده أحرزتْ أيضًا انتصارات مُظفرة في أوسع الدَّوائر الإسلامية الجادة التَّفكير وقد كانت مَجْمعًا علميا لمدرسة محمَّد عبده مجلةُ المنار الشَّهرية، ورئيس تحريرها محمَّد رشيد رضا».[1]

والواقع أنَّ الإمام محمَّد عبده طالما أكَّد، في مقدِّمة تفسير المنار بصفة خاصة، أنَّ «الأحكام العملية التي جرى الاصطلاحُ على تسميتها فِقْهًا هي أقلُّ ما جاء في القرآن، وأنَّ فيه من التَّهذيب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ورفْعها من حضيض الجهالة إلى أوْج المعرفة، وإرشادها إلى طريقة الحياة الاجتماعية ما لا يَسْتَغْنِي عنهُ من يؤمن باللَّه واليوم الآخر، وما هو أجْدَرُ بالدُّخول في الفقه الحقيقي، ولا يُوجد هذا الإرشاد إلَّا في القرآن، وفيما أُخِذَ منه، كإحياء علوم الدين، حظٌّ عظيم من علم التَّهذيب».[2]

وفي السِّياق ذاته، يُحدِّد محمَّد رشيد رضا حاجة البشر إلى الرسالات النّبوية بكُلٍّ من: الإيمان بالغيب، وما يجب اعتقاده من البعث بعد الموت، ووضع حدودٍ وأصولٍ للأعمال التَّشريعية؛ لتكون جامعة للكلمة، مانعة من التَّفرقة، مُتَّبَعَة في السِّرِّ والعلانية.[3] فالتَّفسير الذي يُعدُّ في رأي الإمام محمَّد

(1) إجنتس جولدتسهر، **مذاهب التَّفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، الطبعة الخامسة (بيروت: دار اقرأ، 1413هـ - 1992م)، ص 351.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 19.

(3) **الوحي المحمدي**، ص 85 - 86.

عبده بمثابة فرض كفاية «هو الذي يسْتَجْمِعُ تلك الشُّروط لأجل أن تُسْتَعْمَلَ لغايتها؛ وهي: ذهاب المفسِّر إلى فهْم المراد من القول، وحكمة التَّشريع في العقائد والأحكام، على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعَة في الكلام (...) فالمقصد الحقيقي وراء تلك الشُّروط والفنون: هو الاهتداءُ بالقرآن (...) وهذا هو الغرض الأول الذي أرْمي إليه في قراءة التَّفسير».[1]

ضمن هذا الإطار العام عالج الإمام محمَّد عبده، وتلميذه محمَّد رشيد رضا، عددا من المسائل المتعلِّقة بكُلٍّ من: جدل الشَّريعة والقانون، وقيم السنُّن الإلهية وعلاقتها بالعُمْران، في تفسير المنار. وبطبيعة الحال لن يكون في مقدورنا الوقوف على جلِّ المسائل التي تعرضا لها؛ وإنما سنكتفي بالوقوف على بعض العناصر الرئيسة ضمن هذا السِّياق.

يقول الإمام في معرض تفسيره لآية الصِّراط في سورة الفاتحة ما نصُّه: «وقد قالوا: إنَّ المراد بالصِّراط المستقيم الدِّين، أو الحق، أو العدل، أو الحدود. ونحن نقول: إنَّه جملة ما يُوصِّلنا إلى سعادة الدُّنيا والآخرة من عقائد، وآداب، وأحكام، وتعاليم».[2]

وفي تبيانه للوحْدة الموضوعية لسورة البقرة يقول: «وختم هذا السِّياق العام ببيان أصول البرِّ ومجامعه في الآية المعْجِزة الجامعة لكلِّيات العقائد والآداب والأعمال: (لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ

(1) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 25.

(2) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 65.

وَالْمَغْرِبِ)[البقرة: 177] وقفَّى عليه بسياق طويل في الأحْكام الشَّرعية الفرعية بُدئَ بأحْكام القصاص في القتل، من آية 177 وانتهى بأحكام القتال وما تقضيه من أمور الاجتماع وقواعده في آخر الجزء الثاني من تجزئة القرآن الثلاثينية».(1)

وبحسب الإمام؛ فإنَّ الأحكام الشَّرعية العملية كانت تنْزل على النَّبي ﷺ مُوافِقَةً لاستعداد الأمَّة بالنِّسبة إلى «العبادات»، وعند الحاجة إليها في العمل بالنِّسبة إلى «المعاملات». وأنَّ المذكور من هذه الأحكام في سورة البقرة إنَّما يتعلَّق بأركان الإسلام: الصَّلاة، والزّكاة، والصِّيام، والحج، وبتحريم السِّحر، وأحكام القصاص في القتلى، والوصية للوالدين والأقربين، وتحريم أكل أموال النَّاس بالباطل، وبيان الأشْهُر المعتمد عليها في المواقيت الدِّينية للنَّاس، وأحكام القتال، والأمر بإنفاق المال في سبيل اللَّه، والنَّفقات والمستحقين لها من النَّاس، وتحريم الخمر والميسر... إلخ.(2)

وفي تفسيره الأحكامَ العامَّة يُزاوج الإمام بين ما يسميه «المنقول الشَّرعي» من جهة، و«المعقول الفطريّ» من جهة أخرى. كما يُشدِّد على أنَّ بطلان التَّقليد، وتصريح الكتاب العزيز بأنَّ اللّه تعالى لا يقبله، إنَّما يعني «تأكيدًا شديدًا لإيجاب العلم الاستقلاليِّ الاستدلاليِّ في الدِّين، وهو لا يقتضي الاجتهاد المطلق في جميع مسائل التَّشريع؛ أعني الاستنباط العام بوضع الأحكام لكلِّ ما يحتاج إليه الأفرادُ والحُكَّام. وإنَّ في إطلاق مقلِّدة

(1) نفسه، الجزء الأول، ص 108 - 109.

(2) نفسه، الجزء الأول، ص 110.

المصنِّفين من خَلْفِ القرون الوسْطى القول بإيجاب تقليد المجتهدين في أمور الدِّين، وتحريم الأخذ بالدَّليل فيه - لاشتراطهم فيه استعداد كلِّ مُستدلٍّ مُستقلٍّ للتَّشريع - لافتياتًا على دين اللَّه، ونسْخًا لكتاب اللَّه، وشرْعًا لم يأذن به اللَّه، خلاصتهُ تحريمُ العلم وإيجابُ الجهل، وهذا مُنْتَهى الإفساد للفطرة والعقل، وهو أقْطَعُ المدى لأوصال الإسلام، وأفْعَلُ المعاول في هدْم قواعد الإيمان، وعِلَّةُ العِلَل لانتشار البدع التي ذهبتْ بهداية الدِّين، واستبدلتْ بها الخرافاتُ ودجل الدَّجالين».[1]

لكنَّ الجمود الذي أصاب أمَّة الإسلام قرونًا طويلةً طال فيما طال أحكام الشَّريعة، وهو ما عبَّر عنه الإمام بالقول: «كانت الشَّريعة الإسلامية، أيام كان الإسلامُ إسلامًا، سمحة تسع العالَم بأسْره، وهي اليوم تضيقُ على أهْلها، حتَّى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حملتها يتخاصمون إلى سواها (...) وهل يُتصور من جاهلٍ بشريعةٍ أن يعمل بأحكامها؟ فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم. بل سقط احترامها من أنفسهم؛ لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضى نصوصها، وأول مانع لهم: ضيق الطاقة عن فهمها؛ لصعوبة العبارات وكثرة الاختلافات».[2]

(1) **نفسه**، الجزء الأول، ص 114.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الثالث، ص 344 - 345.

المبحث الثاني

السُّنَنُ الإلهيَّة وتجلياتها في تفسير المنار

ورد التَّعبير عن «السُّنن الإلهية» بصيغ ثلاث في القرآن الكريم: **أولاها** صيغة المفرد مع نسبتها إلى المولى عزَّ وجلَّ: «سنَّة اللَّه». وقد وردت هكذا في ثلاثة مواضع تكرَّرت فيها اللفظة في موضعين، ووردت بصيغة المفرد مرَّة واحدة في الآية رقم (38) من سورة الأحزاب: (مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَهُ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا). أما الموضعان الآخران الذان تكرَّرت فيهما اللفظة مرَّتين؛ فهما قوله تعالى:

- (سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا) [الأحزاب: 62].
- (سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا) [الفتح: 23].

ثانيتهما: التَّعبير بصيغة المفرد مع نسبة السُّنن إلى الأمم التي خلتْ من قبل، «الأولين»، أو «الرُّسُل»؛ كقوله تعالى: (قُل لِلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغَفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُواْ فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينِ) [الأنفال: 38]، وقوله: (فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللهِ تَحْوِيلًا) [فاطر: 43]، وقوله أيضا: (سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا وَلاَ تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً) [الإسراء: 77].

ثالثتهما: بصيغة الجمع «سُنَن»؛ وذلك في موضعين: الأول هو قوله

تعالى: (قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ)[آل عمران: 137] والثاني قوله تعالى: (يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)[النساء: 26]

وكما هو ملاحظ؛ فإنَّ المواضع كلَّها تتعلق بالحديث عن الأمم السَّابقة من جهة، وتؤكِّد حتمية السَّنن الإلهية وعدم خضوعها للتَّبديل أو التَّغيير من جهة أخرى:

- فسواء تعلَّق الأمر بالجانب التَّشريعيِّ الخاص بالنَّبي ﷺ؛ كما يتَّضح من سياق الآيات السَّابقة عن النَّموذج الأول: (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولًا)[الأحزاب: 37].
- أو بالمنافقين؛ كما في سياق الآيات السَّابقة على النموذج الثاني: (لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا {٦٠/٣٣} مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا)[الأحزاب: 60 - 61].
- أو بتشريع القتال دفاعًا عن النَّفس؛ كما يتَّضح في سياق الآيات السَّابقة على النموذج الثالث: (وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوُا الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا)[الفتح: 22].
- فإنَّ النتيجة لا تتغيَّر في الأحوال كلِّها؛ سواء تمَّ التَّعبير عنها بصيغة

الفعل الـماضي؛ دلالة على وقوع القدَر الـمقدور: (وَكَانَ أَمْرُ الـلـهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا)، أو بالصيغة الــجازمة الدَّالة على سريان قانون «السُّنن الإلهية» في الـحاضر والـمستقبل، كما في الـماضي: (وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ الـلـهِ تَبْدِيلًا).

والواقع أنَّ الآيات القرآنية تنقســم من حيث الدَّلالةُ إلى قسمين: آياتٌ قطعيَّة الدَّلالة، وآياتٌ ظنيَّة الدَّلالة. «والآياتُ الوارِدة في السُّنَن هي من القِسمِ الأوَّل؛ سواء منها ما كان يتحدَّث عن السُّنَن بالــجملة، وكذلك الآياتُ التي تتحدَّث عن السُّنن تفصيلاً؛ حيث إنَّها مبنيَّة على التَّكرار وإعطاء النَّظير حُكمَ نظيرِه، والتَّسوية بين الــمُتماثلين، ومِن ثَمَّ كان الاستدلالُ بالسُّنَن الإلهيَّة قطعيَّ الدَّلالة؛ مِمَّا يؤدِّي إلى قطْعيَّة الاعتبار».[1]

وهذا الأمر يؤكِّد أهمية القراءة السُّــنَنيَّة لكتاب اللَّه عزَّ وجلَّ؛ لكونِها تُشــدِّد على البناء الكُلِّي الـحضاريِّ الذي دعا القرآنُ إلى تشييده وإقامته، وتجاوُزِ القراءة التَّجزيئيَّة التي غلبَتْ على كثيرٍ من الدِّراسات القرآنية القديمة والـمعاصرة.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: مجدي محمَّد عاشور، **السُّنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006م). وانظر له أيضا: **مدخل إلى دراسة السُّنن الإلهية في القرآن الكريم**، الطبعة الأولى (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1425هـ - 2004م). ويُحدِّد مجدي عاشور السُّنن الكبرى في القرآن الكريم؛ التي يمكن جَعْلُها مرجعًا لغيرها من السُّنن في كُلٍّ من: الأسباب والـمسبَّبات، والـجزاء بجِنْس العمل، والابتلاء والفتنة، والنَّصر والتَّمكين، وسنَّة اللَّه في هلاك الأمم.

انظر أيضًا: مصطفى حلمي وآخرين، **السُّنن الإلهية وأثرها في نهضة الأمم**، بحوث الـمؤتمر الدولي الثالث عشر للفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى (القاهرة: كلية دار العلوم، 1429هـ - 2008م).

أمَّا فيما يتعلَّق بالسُّنن الإلهية في مشروع الإمام محمَّد عبده التَّجديدي؛ فيكفي أن نذكر أن «الاعتبار بسُنَن اللّه في الـخلق» هو الأصل الرَّابع من أصول الإسلام في نظر الإمام، والتي أجملها في ثمانية أصول نذكر منها: النَّظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديـم العقل على ظاهر الشَّرع عند التَّعارض، والبعد عن التَّكفير، والاعتبار بسُنَن اللَّه في الـخلق، وقلْب السُّلطة الدِّينية...إلخ.[1]

فالسُّنن هي «الطَّرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار. وهي التي تُسمَّى شرائع أو نواميس، ويعبّر عنها قومٌ بالقوانين. والذي ينادي به الكتاب أن نظام الـجمعية البشرية، وما يحدث فيها، هو نظام واحد لا يتغيَّر ولا يتبدَّل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذُ به نفسَه. فإن أغفل عن ذلك غافلٌ فلا ينتظر إلا الشَّقاء؛ وإن ارتفع إلى الصَّالحين نسبُه، أو اتّصل بالـمقرَّبين سببُه».[2]

ضمن هذا السِّياق يمكننا أن نتفهَّم مركزية السُّنن الإلهية في تضاعيف تفسير الـمنار. فقد تحدَّث الإمام محمَّد عبده في مقدِّمته على أنَّ «للتفسير مراتب: أدناها أن يُبيِّن [الـمُفَسِّرُ] بالإجمال ما يُشْرِبُ القلبَ عظمةَ اللَّه وتنزيهه، ويَصْرِفُ النَّفسَ عن الشرِّ ويجذبها إلى الـخير (...) وأمَّا الـمرتبة العليا؛ فهي لا تتمُّ إلا بأمور:

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الـجزء الثالث، ص 303 - 307.

(2) **الـمصدر السابق**، الـجزء الثالث، ص 305.

أحدها: فهْمُ حقائق الألفاظ الـمفردة التي أُودِعها القرآن (...).

ثانيها: الأساليب (...).

ثالثهـا: علمُ أحوال البشر؛ فقد أنزل اللَّه هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبيَّن فيه ما لم يبينه في غيره. بيَّن فيه كثيرًا من أحوال الـخلْق وطبائعهم، والسُّنَن الإلهيَّة في البشر، وقصَّ علينا أحْسَنَ القَصَص عن الأمم وسِيَرِها الـــموافقة لسنَّته فيها. فلا بدَّ للناظر في هذا الكتاب من النَّظر في أحوال البشر في أطوارهم، وأدوارهم، ومناشِئ اختلاف أحوالهم، من قوَّة وضعف، وعِزٍّ وذُلٍّ، وعِلْم وجهل، وإيمان وكُفْر، ومن العلْم بأحوال العالَم الكبير: عُلْويه وسُـــفْلية، ويُحْتَاجُ في هذا إلى فنون كثيرة من أهمِّها: التَّاريخ بأنواعه».[1]

والواقع أنَّ علم التَّاريخ، وعلم العُمْـــران، يحْتلان مكانة مهمَّة ضمن تضاعيف «تفسير الـمنار»؛ بل وفي القرآن الكريم نفسه. وليس أدل على ذلك من الـحضور الطَّاغي لآيات السُّنن في القرآن الكريم لدرجة أنَّ «ثلاثة أرباع القرآن تقريبا قَصَص، وتوجيهٌ للأنظار إلى الاعْتبار بأحوال الأمم، في كُفْرِهم وإيمانهم، وشقاوتِهم وسعادتِهم، ولا شيءَ يهْدي الإنسان كالْـــمَثُلَات والوقائِع. فإذا امتثلنا الأمرَ والإرشاد، ونظرنا في أحوال الأمم السَّالفة، وأسباب علمهم وجهلهم (...) وغير ذلك مما يعرض للأمم - كان لهذا النَّظر أثرٌ في نفوسنا يَحْمِلُنا على حُسْن الأسْوة والاقتداء، وتجنُّب ما كان سبب الشَّقاوة أو الهلاك والدَّمار. ومن هنا ينْجلى للعاقل شأنُ علم التَّاريخ وما فيه من الفوائد والثَّمرات، وتأخذه الدَّهْشة والـــحيْرة إذا سمع أنَّ كثيرًا من رجال الدِّين من

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 22 - 23.

أُمَّةٍ هذا كتابُها يُعادون التَّاريخ باسم الدِّين، ويُرغِّبُون عنهُ، ويقولون: إنَّه لا حاجة إليه ولا فائدة له. وكيف لا يُدْهَشُ ويحارُ والقرآن يُنادي بأنَّ معرفة أحوال الأمم من أهمِّ ما يدعو إليه هذا الدِّين؟».[1]

ومن الـمعلوم أنَّ الإمام محمَّد عبده إنَّما يشير هنا إلى ما كان عليه الـمحافظون التَّقليديون في الأزهر من جمود، وكيف أنَّه فشــل في إقناع الشَّيخ محمَّد الإنْبَابي - شيخ الـجامع الأزهر آنذاك - بتدريس مُقدِّمة العلَّامة ابن خلدون فيه![2]

ولا شكَّ في أنَّ الأمر القرآنيَّ بضرورة تدبُّر الأمم السَّابقة وأحوالها ومآلاتها «أمرٌ يتضمَّن الدَّليل على أنَّ في ذلك الـخير والسَّعادة، على حسب طريقة القرآن في قرْن الدَّليل بالمدلول، والعلَّة بالـمعلول، والـجمْع بين السَّبب والـمُسَبَّب (...) وبيان أنَّ للكون سُنَنًا مُطردةً تجري عليها عوالِمهُ العاقلة وغير العاقلة، والــحث على النَّظر في الأكوان، للعلم والــمعرفة بما فيها من الـحِكَم والأسرار التي يرتقي بها العقلُ وتتَّسعُ بها أبوابُ الـمنافع للإنسان».[3]

ونتيجة لذلك؛ حرص الإمام محمَّد عبده - منذ الصَّفحات الأولى لتفســير الـمنار - على الاهتمام بفقه السُّنَن الإلهية، وبيان مركزيته في النُّهوض بأحوال الأمَّة الإســلامية. ففي معرض تأكيد رأيه القائل بأنَّ ســورة الفاتحة هي أوَّل ما

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 67.

(2) **مجلة الـمنار**، الـجزء الثاني عشر، المجلد الثامن، العدد 441، 16 جمادى الثانية 1323هـ - 17 أغسطس 1905م، ص 471.

(3) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 68.

نزل من القرآن، لا ينسى أن يربط ذلك بمبدأ السُّنَن حيث يقول: «ومن آية ذلك أنَّ السُّنَّة الإلهية في هذا الكون - سواء كان كون إيجاد، أو كون تشريع - أنْ يُظْهِرَ سبحانه الشيءَ مُجْملًا ثم يتْبَعْهُ التَّفصيل بعد ذلك تدريجا. وما مثل الهدايات الإلهية إلَّا مثل البذرة والشَّجرة العظيمة، فهي في بدايتها مادةُ حياةٍ تحتوي على جميع أصولها ثمَّ تنمو بالتَّدريج (...) والفاتحةُ مُشْتملَةٌ على مُجْمل ما في القرآن، وكلُّ ما فيه تفصيلٌ للأصول التي وُضعتْ فيها».[1]

وفي السِّياق نفسه، توقَّف الإمام محمَّد عبده مُطولا أمام الآية القرآنية الكريمة: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللـهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ) [البقرة: 213] من أجل أن يُبرز جوانبَ السُّنن الإلهية المستفادة منها، حيث قال: «أنا لا أعْقل كيف يمكن لأحد أن يفسِّر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتّحدوا؟ وكيف تفرَّقوا؟ (...) أَجْمَلَ القرآنُ الكلامَ عن الأمم، وعن السُّنن الإلهية، وعن آياته في السَّموات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمالٌ صادِرٌ عمَّن أحاط بكلِّ شيءٍ علمًا، وأمرنَا بالنَّظر والتَّفكُّر، والسَّير في الأرض لنفهم إجمالَهُ بالتَّفصيل الذي يزيدُنا ارتقاءً وكمالا، ولو اكتفينا من علم الكون بنظرةٍ في ظاهرِه، لكنَّا كمن يعْتبر الكتابَ بلوْن جلْدِه؛ لا بما حواه من علمٍ وحكمة».[2]

ضمن هذا السِّياق، يُقارب الإمام مسألة العلاقة بين الأسباب والمُسبَّبات،

---

(1) **المصدر السابق**، الجزء الأول، ص 35.

(2) **نفسه**، الجزء الأول، ص 23. ويُعلِّق محمَّد رشيد رضا على ذلك بالقول في الهامش: «كتب الأستاذ الإمام، رحمه اللَّه تعالى، تفسيرًا لهذه الآية، جاء فيه بما لا يوجد في كتاب. ونُشر في الجزء الثاني من مجلد المنار الثامن».

من منظور السُّنن الإلهية، فيتحدَّث عن أنَّ الـجزاء من جنس العمل قائلا: «أمرنا اللَّه تعالى بأن لا نعبد غيره؛ لأنَّ السُّلطة الغيبية التي هي وراء الأسباب ليست إلَّا له دون غيره، فلا يُشاركه فيها أحدٌ فيُعَظَّم تعظيم العبادة (...) إنَّ كلَّ عمل يعمله الإنسان تتوقَّف ثمرتُه ونجاحُه على حصول الأسباب التي اقتضت الـحكمةُ الإلهيةُ أن تكون مؤدِّية إليه، وانتفاء الـموانع التي من شأنها - بمقتضى الـحكمة - أن تحول دونه. وقد مكَّن اللَّه تعالى الإنسان - بما أعطاه من العلم والقوَّة - من دفع بعض الـموانع وكسب بعض الأسباب، وحجب عنه البعض الآخر، فيجب علينا أن نقوم بما في استطاعتنا من ذلك، ونبذل في إتقانِ أعمالِنا كلَّ ما نستطيع من حول وقوَّة، ونفوِّض الأمر - فيما وراء كسْبنا - إلى القادر على كلِّ شيءٍ؛ إذ لا يقدر على ما وراء الأسباب الـممنوحة لكلِّ البشر على السَّواء إلّا مُسبِّب الأسباب».[1]

أيضا يشدِّد الإمام على تأكيد أنَّ الـمراد من الظَّواهر الطَّبيعية الـمذكورة في القرآن هو استنباط العِبَر، فيقول: «وإنَّما تُذْكَرُ الظَّواهر الطَّبيعية في القرآن لأجل الاعتبار والاسْتدلال، وصرْف العقل إلى البحث الذي يَقْوَى به الفَهْمُ والدِّين. والعلمُ بالكون ينمو ويضْعفُ في النَّاس ويختلف باختلاف الزَّمان، فقد كان النَّاس يعتقدون في بعض الأزمنة أنَّ الصَّواعق تحْدثُ من أجسام مادِّية ...».[2]

كما ينطلق الإمام، في فهْمه مسألة الـمعجزات، من التَّأكيد على أنَّ النَّبي ﷺ صدَّق الأنبياءَ لكنه لم يأت في الإقناع برسالته بما يُلْهِي الأبصار أو

(1) نفسه، الـجزء الأول، ص 58 - 59.

(2) نفسه، الـجزء الأول، ص 176.

يحيّرُ الحواس؛ «فالإسلام في هذه الدَّعوة والـمطالبة بالإيمان باللَّه ووحدانيته لا يعتمد على شيءٍ سوى الدَّليل العقليِّ والفكر الإنسانيِّ الذي يجري على نظامه الفطريِّ فلا يُدْهِشُكَ بخارقٍ للعادة، ولا يغْشَى بصرَك بأطوارٍ غير مُعْتادةٍ، ولا يُخْرِسُ لسانَك بقارعةٍ سماوية، ولا يقْطَعُ حركةَ فكرك بصيْحةٍ إلهيَّة».[1]

والـمقصود بـ «النِّظام الفطري» هنا هو عين ما نريدُه بـ «السُّنن الإلهية» التي عبَّر عنها رشيد رضا بـ «مُوافَقَة الفِطْرَة البشرية». فالإسلام - كدين - بُنِي أساسُه «على العقل والعلم ومُوافقة الفطرة البشرية، وتزكية أنْفُس الأفراد، وترْقية مصالح الاجتماع. وأمَّا آيتُه التي احتجَّ بها على كونه من عند اللَّه تعالى؛ فهي القرآن، وأميَّة محمَّد ﷺ؛ فإنَّما هي آيةٌ علمية تُدْرك بالعقل والـحسِّ والوجدان (...) وأمَّا تلك العجائب الكونية؛ فهي مثارُ شبُهاتٍ وتأويلاتٍ كثيرة في رواياتها، وفي صحَّتِها، وفي دلالتِهـا. وأمثـالُ هذه الأمور تقعُ من أُناس كثيرين في كلِّ زمان (...) وهي من مُنَفِّرَاتِ العلماء عن الدِّين في هذا العصر».[2]

أخيرًا، وليس آخرًا، يربط الإمام في تفسيره لآية العهْد والـميثاق: ﴿ الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللـهِ مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللـهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾[البقرة: 25] بين رفض السُّنَن الإلهيَّة وتحقُّق معْنيي: الفسُوق، والفساد[3] إذ يقول: «فإذا كان معْنى

(1) **الإسلام والنَّصرانية مع العلم والـمدنية**، ص 68. وتفسير **الـمنار**، الـجزء الـحادي عشر، ص 155.

(2) **الوحي الـمحمدي**، ص 105.

(3) يتساءل الإمـام محمَّد عبده، في معرض حديثه عن الفساد، قائلا: «وأيُّ إفسادٍ أكبر=

الفسوق: الـخروجَ عن سنن اللَّه تعالى في خلْقه التي هداهم إليها بالعقل والـمشاعر، وعن هداية الدِّين بالنِّسبة إلى الذين أوتوه خاصَّة، فعهد اللَّه تعالى هو ما أخذهم به بمنحهم ما يفهمون به هذه السُّننَ الـمعهودة للنَّاس بالنَّظر والاعتبار، والتَّجربة والاختبار، أو العقل والـحواس الـمرشدة إليها، وهي عامَّة، والـحجَّةُ بها قائمة على كلِّ من وُهِبَ نعمة العقل وبلغ سنَّ الرُّشد سليم الـحواس. ونَقْضُهُ عبارة عن عدم استعمال تلك الـمواهب استعمالا صحيحا؛ حتَّى كأنَّهم فقدوها وخرجوا من حكمها (...) فالعهْد فطريٌّ خُلُقيٌّ، ودينيٌّ شرعيٌّ، فالـمشركون نقضوا الأول، وأهل الكتاب الذين لم يقوموا بحقِّه نقضوا الأول والثاني جميعًا، وأعْني بالنَّاقضين: منْ أنكر الـمُثُلَ من الفريقين (...) واللّه تعالى قد وثَّقَ العهد الفطريَّ بجعل العقول بعد الرُّشد قابلة لإدراك السُّنَن الإلهية في الـخلق، ووثَّق العهْدَ الدِّينيَّ بما أيَّد به الأنبياء من الآيات البينات، والأحكام الـمُحْكَمَات (...) فمنْ أنكر بعثة الرُّسل ولم يهْتد بهديهم فهو ناقِضٌ لعهد اللَّه، فاسِقٌ عن سُنَنِه في تقويم البنية البشرية وإنمائها، وإبلاغ قُواها وملكاتها حدَّ الكمال الإنسانيِّ الممكن لها».[1]

= من إفساد مَنْ أهمل هدايةَ العقل وهدايةَ الدِّين، وقطَع الصِّلة بين المقدِّمات والنتائج، وبين المطالب والأدلة والبراهين؟ مَنْ كان هذا شأنُه فهو فاسِدٌ في نفسِه ووجوده في الأرض مُفسِدٌ لأهلها؛ لأنَّ شرَّه يتعدَّى كالأجرب يعدي السَّليم». **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 244.

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الأول، ص 242. ويقول أيضًا في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَأَوْفُواْ بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ [البقرة: 40] ما نصُّه: «عَهْدُ اللَّه تعالى إليهم يُعْرَف من الكتاب الـذي نزَّله إليهم، فقد عهد إليهم أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئا، وأن يُؤمنوا برُسله متى قامت الأدلـة على صدقهم، وأن يخضعوا لأحكامه وشرائعه (...) ويدخلُ في عموم العهْد عهْدُ اللَّه الأكـبر الـذي أخـذه على جميع البشر بمقتضى الفطرة؛ وهـو التدبُّر=

والواقع أنَّ هذا النصَّ مفتاحيٌّ للغاية في سياق فهم ما يعنيه الأستاذ الإمام محمَّد عبده بمفهوم «السُّنن الإلهية» من جهة، وارتباط ذلك المفهوم بمسألتين أساسيتين هما: آليةُ استنباط السُّنن الإلهية، وغائيةُ العمل بها. فمُقتضى السُّنن الإلهية يرتبط ارتباطًا مباشرًا بكل من: الإيمان، والنَّظر.

أمَّا الإيمان؛ فيشمل إلى جانب الإقرار بالوحي والنُّبوة ما يتضمَّنه الوحيُ من الأمثال التي يضربها اللَّه للنَّاس من أجل استنباط العبر. وأمَّا النَّظر؛ فهو الوسيلة، أو الآلية، التي يتحقَّق بها فهْم المراد من سنن اللَّه في الخلق والأمر. وأخيرًا تتمثَّل الغاية المثلى التي يتغيَّاها المسلم من وراء ذلك كلِّه فيما عبَّر عنه الإمام بالقول: «تقويم البنية البشرية وإنمائِها، وإبلاغ قواها وملكاتها حدَّ الكمال الإنسانيِّ الممكنِ لها».

ولذلك؛ يُلِحُّ القرآن الكريم أشدَّ إلحاح على ضرورة إعْمال النَّظر العقلي، والتَّفكير والتذكُّر والتَّدبُّر، فلا تقرأ منه قليلا إلّا وتراه يعْرض عليك الأكوان، ويأمرك بالنَّظر فيها واستخراج أسرارها، واستجلاء حِكَم اتفاقها واختلافها.

ضمن هذا السِّياق يقول الإمام في معرض تفسيره للفظة «الأمر» في الآية الكريمة: (وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ)؛ الأمرُ «نوعان: أمرُ تكوينٍ؛ وهو ما عليه الخلق من النِّظام والسُّنَن المحْكَمَة، وقد سمَّى اللَّه تعالى

=والتَّروي، ووزن كلِّ شيءٍ بميزان العقل والنظر الصحيح، لا بميزان الهوى والغرور. ولو التفت بنو إسرائيل إلى هذا العهْد الإلهيِّ العام، أو إلى تلك العهود الخاصَّة المنصوصة في كتابهم، لآمنوا بالنَّبي ﷺ واتّبعوا النُّور الذي أُنزل معه وكانوا من المفلحين». **نفسه**، الجزء الأول، ص 290.

التَّكوينَ أمرًا بما عبَّر عنه بقوله: «كن». وأمرَ تشْريعٍ؛ وهو ما أوْحاه إلى أنبيائه وأمرَ النَّاس بالأخذ به. ومن النَّوع الأول [أمرُ التَّكوين، أو السُّــنَن]: ترتيبُ النَّتائج على الــمقدِّمات، ووصْلُ الأدلة بالـمدْلولات، وإفضاءُ الأسباب إلى الـمسبَّبات، ومعرفةُ الــمنافع والـمضارِّ بالغايات. فمنْ أنكر نبوة النَّبي بعدما قام الدَّليل على صدقه، أو أنكر ســلطان اللَّه على عباده بعدما شهدتْ له بها آثارُه في خلْقِه، فقد قطع ما أمر اللَّه به أن يُوصل بمقتضى التَّكوين الفطري».[1]

يتحصَّل مما سبق، أنَّ حديث القرآن الكريم المتكرِّر عن أخبار الأمم السَّابقة ومصائرها يؤكِّد بما لا يدع مجالا للشكِّ أنَّ سُنَن اللَّه التي أوْدعها في الكون لا تتغيَّر أو تتبــدَّل. فقد «علَّمنا اللَّه تعالى هذا بما قصَّ علينا من أخبار الأمم، وأنعم على أمتنا - التي لا تختصُّ بشعبٍ ولا جنس - بهذا القرآن الكريم، فكان لهم به نِعَمٌ لا تُحْصى من الكتاب والسُّــنَّة؛ منها: أنَّهم كانوا مُسْتضعفين فمكَّن لهم في الأرض وأوْرثهم أرضَ الشُّعوب القوية وديارهم وجعل لهم السُّلطان عليهم. ومنها: أنَّه جعلهم أمَّة وسطا لا تفريط عندها ولا إفراط؛ ليكونوا شهداء على النَّاس الذي أغلــوا وأفرطوا، والذين قصروا وفرَّطوا. ثم لَمَّا كفرتْ بأنعُم اللَّه أنزل بها ألوانًا من البلاء والنِّقم (...) ثمَّ إنَّ الفتن لا تزال تحلُّ بديارها، وتَنْقُصُهَا من أطرافها، وســوط عذاب اللَّه يصبُّ عليها، وقد مرت عليها قرونٌ وهي لا تعْتبر بما مضى، ولا تتربَّى بما حضر؛ بل جهلت الــماضي فحارتْ في الــحاضر، لا تعْرف سببه ولا الـمخْرج منه! أليس من العجيب أنَّ الـجمهور الأعظم من الـمشتغلين بالعلم منها هم أجهلها

(1) نفسه، الـجزء الأول، ص 243.

بتاريخها؟ (...) ويعتذرون بالقضاء والقدر عن معرفة الأسباب، ويكلون إلى القضاء والقدر النَّجاة منه، أو البقاء فيه!».[1]

فالسُّنن الإلهية تستند إلى مبدأ، أو إلى قانون عام، يقيم ارتباطا ما بين العمل والجزاء، بحيث ينطبق هذا القانون أو تسري مفاعيله على الجميع من دون استثناء: فينطبق على الأمم كما ينطبق على الأفراد. ونتيجة لذلك؛ نجد أنَّ «كلَّ من أجرم كما أجرموا [بنو إسرائيل] سقط عليه من غضب اللَّه ما سقط عليهم (...) فاللَّه، جلَّ شأنه، لم يأخذهم بما أخذهم لأمر يختصُّ بهم على أنَّهم من شعب إسرائيل، أو من ملَّة يهود؛ بل: (ذَلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ)[البقرة: 61] وأمَّا أنساب الشُّعوب وما تدين به من دين، وما تتَّخذه من ملَّة، فكل ذلك لا أثر له في رضاء اللَّه ولا غضبه، ولا يتعلَّق به رفعةُ شأن قومٍ ولا ضعتُهم؛ بل عِمَادُ الفلاح ووسيلةُ الفوز بخيْرَي الدُّنيا والآخرة إنَّما هو صدق الإيمان باللَّه تعالى بأنْ يكون التَّصديق به سطوعًا على الأنفس من مشْرق البُرهان، أو جَيَشَانًا في القلب من عيْن الوجْدان».[2]

(1) **نفسه**، الجزء الأول، ص 310. ويعْرض الإمام محمَّد عبده لأوجه عناية أمَّة الإسلام بعلم التَّاريخ، وصولا إلى العلَّامة ابن خلدون، ثمَّ يقول: «فالتَّاريخ هو المرشد الأكبر للأمم العزيزة اليوم إلى ما هي فيه من سعةِ العُمْران، وعِزَّة السُّلطان. وكان القرآن هو المرشد الأول للمسلمين إلى العناية بالتَّاريخ ومعرفة سنن اللَّه في الأمم منه. وكان الاعتقاد بوجوب حفظ السُّنَّة وسيرة السَّلف هو المرشد الثاني إلى ذلك. فلما صار الدِّين يُؤخَذُ من غير الكتاب والسُّنَّة أُهْمِلَ التَّاريخ، بل صار ممقوتا عند أكثر المشتغلين بعلم الدِّين، فإن وُجد من يلتفت إليه فإنَّما يكون مُتَّبِعًا في ذلك سُنَّة قوْمٍ آخرين». **نفسه**، ص 311.

(2) **تفسير المنار**، الجزء الأول، ص 334. ويقول في موضع آخر: «وسُنَّة اللَّه تعالى واحدة، فهو يُعامِلُ القرونَ الحاضرةَ بمثل ما عاملَ به القرونَ الخالية؛ ولذلك قال:=

وفي سياق التَّدليل على عقلانية الدِّين من جهة، وضرورة ترشيد فهْم الـمسلمين للمعجزات الـحسِّية من جهة أخرى، يؤكِّد محمَّد رشيد رضا «أنَّ اللَّه تعالى جعل نبوة محمَّد ورسالته قائمة على قواعد العلم والعقل في ثبوتها وفي موضوعها؛ لأنَّ البشر قد بدؤوا يدخلون في سنِّ الرُّشد والاستقلال النَّوعيِّ الذي لا يخضع عقلُ صاحبه فيه لاتِّباع مَنْ تصْدُرُ عنهم أمورٌ عجيبةٌ مخالفةٌ للنِّظام الـمألوف في سُنَن الكون، بل لا يكمل ارتقاؤهم واستعدادهم بذلك؛ بل هو من موانعِهِ».[1]

وبحسب الإمام محمَّد عبده؛ فإنَّ «الـخوارقَ الـجائزة عقلا؛ أي التي ليس فيها اجتماعُ النَّقيضين ولا ارتفاعهما، لا مانع من وقوعها بقدرة اللَّه تعالى على يد نبي من الأنبياء، ويجب أن نؤمن بها على ظاهرها، ولا يمنعنا هذا الإيمانُ من الاهتداء بسُنَنِ اللَّه تعالى في الـخلق واعتقاد أنَّها لا تتبدَّل ولا تتحوَّل؛ كما قال اللَّه في كتابه الذي ختم به الوحي على لسان نبيه الذي ختم به النَّبيين، فانتهى بذلك [بنبوة محمد] زمنُ الـمعجزات، ودخل الإنسان بدين الإسلام في سِنِّ الرُّشد، فلم تعد مُدْهَشَاتُ الـخوارق هي

= (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ) [البقرة: 66]؛ أي جعلنا هذه العقوبة نَكالا؛ وهو ما يُفْعلُ بشخص من إيذاءٍ وإهانة (...) وأمَّا كونُها موعظةً للمتَّقين؛ فهو أن الـمتَّقي يتَّعِظُ بها في نفسِه بالتَّباعُد عن الـحدود التي يُخْشى اعتداؤها: (تِلْكَ حُدُودُ اللـهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا) [البقرة: 229]، ويعِظُ بها غيرَهُ أيضًا. ولا يتمُّ كون تلك العقوبة نكالا للمتقدِّمين والـمتأخِّرين وموعظةً للمتَّقين إلا إذا كانت جاريةً على السُّنَّة الـمطردة في تربية الأمم وتهذيب الطِّباع؛ وذلك ما هو معروفٌ لأهل البصائر، ومشهورٌ عند عُرَفَاءِ الأوائل والأواخر». **نفسه**، الـجزء الأول، ص 344 - 345.

(1) **الـمصدر السابق**، الـجزء الـحادي عشر، ص 159. **والوحي الـمحمدي**، ص 112.

الـجاذبة له إلى الإيمان وتقويم ما يعرض للفطرة من الـميل عن الاعتدال في الفكر والأخلاق والأعمال، كما كان في ســنِّ الطُّفوليَّة (النَّوعيَّة)، بل أرشده تعالى بالوحي الأخير (القرآن) إلى استعمال عقله في تحصيل الإيمان باللَّه وبالوحي، ثم جعل له كل إرشــادات الوحي مُبيَّنة مُعلَّلة مُدلَّلة؛ حتَّى في مقام الأدب. فإيمانُنا بما أيّدَ اللَّه تعالى به الأنبياء من الآيات لجذب قلوب أقوامهم الذين لم ترْتَق عقولُهم إلى فهم البُرهان، لا يُنافي كون ديننا هو دين العقل والفطرة، وكونَه حتَّم علينا الإيمان بما يشهدُ له العيانُ من أنَّ سُنَنَهُ تعالى في الخلْق لا تبديل لها ولا تحويل».[1]

وضمن هذا الفهم الـمرتكز على العقل أولا، يُعلِّلـــ محمَّد رشيد رضا إيمان البشر بالـمعجزات الـحسيَّة بسبب خضوعهم لما يتنافى مع مبدأ ارتباط الأسباب بالـمسبَّبات. يقول في تفصيل ذلك: «وقد كان أكثر من آمن بتلك الآيات إنَّما خضعتْ أعناقهُم واستخذتْ أنفسهُم لِــمَا لا يعْقلُون له سببًا، وقد انطوت الفطرةُ على أنَّ كلَّ ما لا يُعْرَفُ له سببٌ فالآتي به مَظْهَرٌ للخالِق؛ إنْ لم يكن هو الــخالِقُ نفسه. وكان أضْعافُ أضْعافِهم يخْضَعُ مثلَ هذا الــخضوع نفسه للسَّحرَة والـمشعوذينَ والدَّجالين، ولا يزالون كذلك».[2]

كما أكَّد الإمام محمَّد عبده أنَّ اللّه تعالى يُعطي كلَّ رسول من الآياتــ ما يُناسب حال قومه وأهلــ عصره «ولـمَّا كانتــ العرب قد ارتقتْ في لغتِها فصاحةً وبلاغةً إلى درجة لم تتَّفِقْ لغيرِها، جعل اللَّه تعالى آيــة محمدٍ الكبرى

(1) **تفسير الـمنار**، الـجزء الأول، ص 314 - 315.

(2) **الـمصدر السابق**، الـجزء الـحادي عشر، ص 160.

إليهم كتابا مُعْجِزًا لهم ولسائر الـخلْق في نَظْمِهِ وأسلوبِه وفصاحتِه وبلاغتِه، فقامتْ عليهم الـحجَّة به بأقوى مما قامت آياتُ موسى وعيسى على قومهِما (...) فجعل الآية الكبرى على إثبات رسالة خاتم النَّبيين علمية دائمة لا تنقطع؛ وهي هذا الكتاب الـمعْجز للخلْق بما فيه من أنواع الإعْجاز (...) وكان مُستقلًّا مُطْلقا من أسْر النَّظريات الـمادية وقيود التَّقليد. إذ لا يتصوَّر عاقِلٌ يُؤمِنُ بربِّ العالَمين أنْ يصدر هـذا الكتاب من رجل أميٍّ ولا متعلِّم أيضا، إلّا أن يكون وحيًا اختصَّه به الربّ عزَّ وجلَّ، ناهيك به وقد جزم بعجز الإنس والـجن عن أن يأتوا بمثله، ثمَّ تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله، فهذا التحدِّي حجَّة مستقلَّة على نبوة محمَّد ﷺ».[1]

أيضًا عالج الإمام محمَّد عبده مسألة «مسْخ اليهود إلى قردة وخنازير» في ضوء ارتباطها بمسألة «السُّنن الإلهية»، فقال في تفسير الآية الـخامسة والسِّتين من سورة البقرة: «وقد سجَّل اللَّه تعالى عليهم ذلك بحُكْم سُنَّة الفِطْرة، والنَّواميس التي أقام بها نظام الـخليقة؛ وذلك قوله عزَّ وجلَّ: (وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَواْ مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِينَ) [البقرة: 65] (...) أي فكانوا - بحسب سُنَّة اللَّه في طبْع الإنسان وأخلاقه - كالقِردَة الـمستذلَّةِ الـمطرودة من حضْرةِ النَّاس (...) لأنَّهم يعْلمون بالـمشاهدة أنَّ اللَّه لا يمْسَخُ كُلَّ عاصٍ فيُخْرجه عن نوْع الإنسان؛ إذ ليس ذلك من سُنَنِه في خلْقِه، وإنَّما العِبْرةُ الكبرى في العلم بأنَّ سُنَنَ اللَّه تعالى في الذين خلوا من قبل: أنَّ منْ يفْسقُ عن أمر ربِّه، ويتنكَّب الصِّراط الذي شرعه له، ينْزل عن مرتبة الإنسان ويلْتحق بعجْمَاوَات الـحيوان. وسُنَّةُ اللَّه واحدة، فهو يُعامِلُ

---

(1) **نفسه**، الـجزء الأول، ص 217 - 218.

القرون الحاضرة بمثل ما عاملَ القرون الخالية؛ ولذلك قال: ﴿ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾[البقرة: 66]».[1]

وفي الأخير، لقد ظلت رؤية الإمام محمَّد عبده، وتلميذه محمَّد رشيد رضا، المتعلِّقة بالسُّنن الإلهية محكومة بإطار العقلانية، ومتَّسقة مع الدَّعوة القرآنية لضرورة إعمال مبادئ: التَّدبُّر، والتَّفكُّر، والتَّذكُّر. وقد أوضح الإمام نهجه الذي اتبعه في التَّفسير وغيره حين قال: «إنَّ العقل هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقة، ولقد تآخى العقل والدين لأوَّل مرة في كتاب مقدَّس على لسان نبي مُرسل بتصريحٍ لا يقبل التأويل، وتقرَّر بين المسلمين كافّة؛ إلَّا مَنْ لا ثقة بعقله، ولا بدينه (...) فاللَّه يخاطب في كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيدٍ ولا حدٍّ (...) والذي علينا اعتقادُه: أنَّ الدِّين الإسلاميَّ دينُ توحيدٍ في العقائد، لا دين تفريق في القواعد. والعقل من أشد أعوانه، والنَّقل من أقوى أركانه».[2]

(1) **نفسه**، الجزء الأول، ص 343 - 344.

(2) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الخامس، ص 428.

الفصل الرابع

تاريخ الحسبة والقضاء
في الدراسات الإسلامية الـمعاصرة

تمهيد

تدلُّ المادة التي أُخذ منها اسم «الحسبة» على العَدِّ والإحصاء؛ فالحسبة: مصدر احتسابك الأجر على اللَّه، تقول: فعلته حسبة، ويُقال: احتسب أجره عند اللَّه؛ بمعنى ادَّخرَهُ عِنْدَه. والاحتساب في الأعمال الصالحات وعند المكروهات: هو البِدَارُ إلى طلب الأجر وتحصيله، أو باستعمال أنواع البِرِّ والقيام بها على الوجه المرسوم فيها، طلبا للثواب المرجو منها. وفي حديث عمر رضي الله عنه: «أيها الناس، احتسِبوا أعمالكم، فإنَّ مَن احْتسبَ عملَه، كُتِبَ لهُ أجرُ عملِه، وأجرُ حِسْبَتِه».[لم أقف عليه] وهي عند الفقهاء: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ففعل ذلك مما يحتسبه فاعله عند اللَّه.[1]

---

(1) يقول ابن تيمية: «وأما المحتسب؛ فله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم. وكثيرٌ من الأمور الدِّينية=

وقد تمَّ الاستناد في ذلك الأمر إلى العديد من الآياتـــ القرآنية؛ كقوله تعالى: (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[آل عمران: 104] وقوله تعالى: (الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلله عَاقِبَةُ الْأُمُورِ) [الحج: 41] والأحاديث النبوية الشَّريفة؛ كقوله ﷺ: **«مَنْ رَأَى مِنْكُم مُنْكَرًا فَلْيُغَيرهُ بيَدِهِ، فإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فإِنْ لمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وذلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَان»** [صحيح مسلم: 49].

أما مادة «قضى»؛ فتُحيل - في معاجم اللغة العربية أيضًا - إلى معنى الحُكْم؛ فالقاضي في اللغة هو: «القاطِعُ للأمور، المُحْكِم لها». يُقال: اسْتُقضِيَ فلانٌ؛ أي جُعِلَ قاضيا يحكُم بين النَّاس. وقَضَّى الأميرُ قاضيًا، كما تقولُ: أمَّرَ أميرًا. والقضاءُ هو: «الحَتْمُ، والأمرُ». يقول تعالى: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)[الإسراء: 23]؛ أي أمرَ، وحتَم بذلك.

= هو مشتركٌ بين ولاة الأمور؛ فمن أدَّى فيه الواجب، وجبت طاعته فيه». ابن تيمية، الحسبة ومسؤولية الأمَّة والدَّولة في الإسلام، ضمن: محمد عمارة، **روائع ابن تيمية: الحسبة - رفع الملام عن أئمة الأعلام - السياسة الشرعية**، الطبعة الأولى (القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017م)، ص 40.

المبحث الأول

اتجاهات دراسة الحسبة والقضاء في الفكر الإسلامي

اهتم المسلمون، قديما، بموضوع الحسبة، وأقدم كتابٍ صُنِّف فيها هو كتاب «الحسبة الكبرى» لابن أبي العباس أحمد بن محمود بن مروان السرخسيِّ المتوفَّى سنة 286هـ، وله كتاب آخر مفقود هو «الحسبة الصغرى». ولهذا الكتاب أهمية كبرى لكونه يُعدُّ أقدم المصادر في موضوعه، ولأنَّ مؤلفه كان مُحْتَسِبًا في بغداد في عصر الخليفة العباسي أبي العبَّاس أحمد المعتمد على اللَّه (229 - 279هـ).

كما اهتم الماوَردي (ت 450هـ) في «الأحكام السلطانية» بمسألة الحسبة وأفرد لها جزءا، وكذلك الغزالي (ت 505هـ) في «إحياء علوم الدِّين». أمَّا كتاب «نهاية الرُّتْبَةِ في طلب الحِسْبَةِ» لابن سالم المحتسب (توفِّي حوالي 500هـ)؛ فيُعدُّ أولَ كتاب طُبع في الحسبة سنة 1907م، باعتناء الأب لويس شيخو اليسوعي.

فموضوع الحسبة إذن: إلزامُ الحقوق والمعونةُ على استيفائها، لكنْ ليسَ لواليها أن يتجاوز ذلك إلى الحكم الناجز الفاصل عند قيام المُنازعَة وخفاءِ الحق منها.

أمَّا قصورُها عن القضاء فمن وجهين:

أحدهما: قصورُها عن سماعِ عمُوم الدعاوى الخارجةِ عن ظواهِر المنكرات في العقُود والمعاملات.

وثانيهما: اقتصارُها على الحقوق المعتَرف بها.

أمَّا ما يتداخله التجاحُد والتناكُر فلا يجوز للمحتسب النظر فيه؛ لأن الحاكم فيها يقضي على سماع بيِّنَةٍ وإحْلاف يمين، ولا يجوز للمحتسب شيئًا منهما. وموضوع القضاء: يتعلَّق بالأحكام الفقهية والمدنية، وأوضاع القُضاة، والأنظمة القضائية، وما يرتبط بتحقيق العدالة من وسائل.

ويُمكن تقسيم المصادر المتعلقة بموضوع الحسبة إلى قسمين رئيسين: أولهما المصادر الفقهية والكلامية. وثانيهما: الكتب ذات الطابع العمليِّ التي تركِّز على وظائف المحتسب وحدود سلطته. ومن أبرز الفقهاء والمتكلمين الذين أوْلَوا موضوعَ الحسبة عناية خاصة: الماوردي (ت 450هـ)، والغزالي (ت 505هـ)، وابن تيمية (ت 728هـ)، وابن جماعة (ت 733هـ). أمَّا الكتب العملية فيتقدمها كتاب: «نهاية الرُتبة في طلب الحسبة» للشَّيْزَرِيِّ المتوفَّى سنة 589هـ وكتاب ابن الأخوة المتوفَّى سنة 729هـ «معالم القُرْبَة في أحكام الحسبة».

كما يُمكن تقسيم الكتب المتعلقة بالقضاء إلى قسمين أيضًا:

أولها: المصادر التي تُؤرِّخ للقضاء في الإسلام بصفةٍ عامة، وبعض تلك المصادر ينحو إلى مقارنة النُظم القضائية الإسلامية بما يُشابهها لدى الأمم الأخرى.

ثانيها: المصادر المتعلقة بقضاء الأقاليم، ككتب التاريخ التي تقتصر على تاريخ القضاء في مصر، أو في دمشق، أو في البصرة، أو في قرطبة... إلخ.

ومن أقدم الـمصادر الـمتعلِّقة بالقضاء في التُّراث العربيِّ الإسلاميِّ:

1- أخبارُ القُضاة لمحمَّد بن خلف؛ الـمعروف بوكيع المتوفَّى سنة 306هـ / 918م.

2- أخبارُ قُضاة مصر لأبي عُمر محمَّد بن يوسُف الكِنْدي (283 - 350هـ / 896 - 966م)، وقد قصر حديثه فيه على أخبار قُضاة مصر، وتاريخ توليتهم ووفاتهم، وذكَر شيئًا من أخبارهم وقضاياهم. كما غطَّى الـحقبة التَّاريخية منذ ابتداء القضاء في الإسلام حتَّى آخر زمن القاضي بكَّار بن قُتيبَة الذي تولَّى القضاء بمصر من قِبَل الـخليفة أبي الفضل جعفر الـمتوكِّل على اللَّه (205 - 247هـ/ 822 - 861م) في يوم الـجمعة 8 جُمادى الآخرة 246هـ / 30 أغسطس 860م.

3- ثمَّ ذيَّل عليه أبو محمَّد حسن بن إبراهيم بن زُولاقٍ الـمصريُّ (206 - 387هـ / 919 - 997م)، وصولا إلى أخبار القاضي محمَّد ابن النُّعمان سنة 386هـ/ 996م.

4- ووضع محَّمد بن علي بن يوسُف؛ الـمعروف بابن الـميسِّر (ت 677هـ/ 1278م) كتابًا بعنوان: تاريخ القُضاة، وكذلك فعل سراج الدِّين عمر بن علي الأنصاري الـمعروف بابن الـمُلقِّن (723 - 804هـ / 1323 - 1401م).

5- أما ابن حجَر العسقلاني (773 - 852هـ / 1372 - 1449م)؛ فقد ألَّف مجلَّدًا كبيرًا سمَّاه: رَفْعُ الإِصْرِ عن قُضَاة مصر. ثمَّ وضع جمال الدِّين يوسُف بن شاهين الكَرْكِي؛ الـمعروف بسبط ابن حجر (828 - 899هـ

/ 1425 - 1493م) كتابا سمَّاه: النُّجوم الزَّاهرة بأخبار قُضاة مصر والقاهرة، فرغ من تأليفه في 877هـ/ 1473م. كما عدَّد شـمس الدِّين محمَّد بن عبد الرَّحمـن السَّـخاوي (831 - 902هـ / 1427 - 1497م) في كتابه: الإعلانُ بالتَّوبيخ لمن ذمَّ التَّاريخ، أسماءَ مَنْ وضعوا مُصنَّفات في تاريخ القضاء؛ فضلا عن أنه وضع كتابا سمَّاه: بُغْيَةُ العلماء والرُّواة، ذكر فيه شيئًا من أخبارهم.

أولا: اتجاهات دراسة الحسبة في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر

توزَّع الاهتمام بدراسة الحسبة في الفكر العربيِّ الإسلامي الحديث والمعاصر على اتجاهات عديدة، من أبرزها ما يلي:

(1) الاتجاه السَّلَفِيُّ المُحافِظ:

حيـث أولى هذا الاتجاه عناية خاصة بمؤلفات ابن تيمية (ت 728هـ)؛ خاصة كتابيْه: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و « الحسبة في الإسلام»، فقد نُشرا عشرات المرَّات! وقد اعتبر ممثلو هذا الاتجاه الحسبة بمثابة «وظيفة الدولة الإسـلامية»؛ وهو العنوان الفرعيُّ الذي ألحقوه بنشراتهم العديدة لِمؤلَّفِه. كما ساهم محمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م)، من خلال مطبعة المنار، في نشر رسالة ابن تيمية في سياق تحويله مسار الخطاب الإصلاحي عند الإمام محمد عبده (1266 - 1323هـ/ 1849 - 1905م) إلى المنْزَع الوهَّابي.

ففي العام 1921م نشر صاحب المنار ثلاث رسائل لِمحمد بن عبد الوهَّاب (ت 1792م) بعنوان: «هذه ثلاثة الأصول وأدلتها»، وتشتمل على ثمانية رسائل لابن تيمية. ثم أتبعها في العام 1927م بـ «مجموعة التوحيد النجدية»، والتي أشرف على تصحيحها وطبعها. وفي العام 1961م انعقد مؤتمر الفقه الإسلامي في جامعة دمشق وركزت دراساته على موضوع الحسبة، وطُبعت أعمال هذا المؤتمر في القاهرة تحت عنوان: «أسبوع الفقه الإسلامي».

أمَّا المملكة العربية السعودية؛ فتولي اهتمامًا خاصًّا بمسألة الحسبة، حيث تم تأسيس خمسة كراسي لدراسات الحسبة في الجامعات السعودية الحديثة، وهي:

1- كرسي الملك عبد اللَّه للحسبة وتطبيقاتها المعاصرة، والذي أُسِّسَ بالاشتراك بين جامعة الملك سعود وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي موقع المركز على شبكة الانترنت يوجد «دليل الرسائل العلمية في الدعوة والاحتساب» و«راصد البحوث والمقالات المتعلقة بالحسبة»، بالإضافة إلى مجلة «الحسبة».

2- كرسي الملك سلمان بن عبد العزيز لإعداد المحتسب، ويتْبَع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

3- كرسي الأمير سلطان بن عبد العزيز لأبحاث الشباب وقضايا الحسبة، ويتْبَع جامعة الملك عبد العزيز في جدة.

4- كرسي الأمير نايف بن عبد العزيز لدراسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويتْبَع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

5- كرسي أبحاث المرأة وقضايا الحسبة، ويتْبَع جامعة حائل.

على أنَّ اللافت للنظر - بالنسبة للأطروحات الجامعية التي تصدر عن تلك المؤسسات التي يُفترض أنها علمية - أنها لا تختلف كثيرا عن الطرح الوهابيِّ للمسألة، حتَّى وإن تلبَّست بالشكل الأكاديميِّ العلميِّ. فأغلبها - إن لم تكن جميعها - محشوَّة بالأدلة النقلية، وتفتقد في أغلب الأحيان إلى منهج علمي واضح. بل إنَّ بعضها يضع إلى جانب العنوان الرئيس عنوانا فرعيا يتضمن مقولة: «دراسة مقارنة»، من دون أن تحتوي الأطروحة على أية مقارنات تُذكَر!

ومن بين هذه الأطروحات - على سبيل المثال لا الحصر - أطروحة عبد العزيز بن محمَّد بن مرشد التي نال بها درجة الماجستير بتقدير «امتياز» من المعهد العالي للقضاء بالرِّياض سنة 1992م، وعنوانها: «نظام الحسبة في الإسلام: دراسة مقارنة».

(2) الاتجاه الدِّينيُّ التَّقليديُّ:

وقد اهتم ممثلو هذا الاتجاه من شيوخ الأزهر تحديدًا بدراسة موضوع الحسبة وبيان أهميتها وعلاقتها بالشريعة الإسلامية. وأبرز ممثلي هذا الاتجاه: الشَّيخ أحمد مصطفى المراغي الذي كتب مقالا بعنوان: «الحسبة في الإسلام»، نُشر أولا بمجلة الموظَّف الغرَّاء، ثم طُبع في كتاب مستقلٍّ بعد ذلك عام 1955م.

وعادة ما تبدأ المؤلفات المنتمية لهذا الصنف بالحديث عن معنى الحسبة لغة واصطلاحا/ شرعًا، وارتباطها بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر، وسبب إحداثها، ثم توضِّحُ مراتب الحسبة وآدابها، وأصناف المحتسبين وشروطهم، ووظائفهم الدينية والمدنية، وحدود سلطتهم فيما يتعلق بتطبيق العقوبات الشرعية، وتبعيتهم للسلطان، والنظر إلى المحتسب بوصفه من رجال «الضبطية القضائية» باصطلاح العصر الحديث. وضمن هذا الاتجاه أيضا نصادف الأطروحات الجامعية ذات الصبغة الدينية؛ كأطروحة عبد اللَّه محمد عبد اللَّه بعنوان: «ولاية الحسبة في الإسلام»، والتي نوقشت في عام 1974م.

ومن أقدم المصادر العربية الحديثة المتعلقة بالقضاء، رسالة وضعها الشيخ العريشيُّ - قاضي العسكر بمصر زمن إغارة الفرنسيين عليها أوائل القرن الثالث عشر الهجري - جوابا عن أسئلة وردت إليه من الحاكم الفرنسيِّ بعنوان: «رسالة في علم وبيان طريق القضاة وأسمائهم بمصر المحروسة وأقاليمها». وهناك رسائل أخرى تدرس موضوع القضاء من زاوية مذهبية صرفة، كرسالة: «الفتح الجلي في القضاء الحنبليِّ» للشيخ محمد جميل أفندي الشطِّي، من علماء القرن الرابع عشر، والتي ضمَّنها تراجم مَن تولَّى القضاء في محاكم دمشق الشَّرعية من فقهاء الحنابلة.

(3) الاتجاه التاريخيُّ الأكاديميُّ:

اهتم ممثلو هذا الاتجاه بدراسة نشأة الحسبة والقضاء وتطورهما تاريخيًّا، مع إيلاء عناية خاصة بدراسة علاقة الحسبة بالبعد السياسي أو الإطار التنظيميِّ لشؤون الدولة. وضمن هذا السياق نُصادف مؤلفات أكاديمية تُعنى بموضوع الحسبة والقضاء في حقب تاريخية محدَّدة، وأغلبها يكون عبارة عن أطروحات جامعية؛ كأطروحة الباحثة سهام مصطفى أبو زيد

« الحسبة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي»، التي أعدتها بكلية البنات جامعة عين شمس سنة 1970م.

على أنَّ هناك تباينات بين الباحثين فيما يتعلق بتطوّر تاريخ القضاء في الإسلام، حيث يتم تقسيمه عادة إلى أطوار ثلاثة: أولها منذ هجرة النبي ﷺ حتى سنة 150هـ سنةُ تدوين الأحكام. ثانيها: منذ تشييد مدينة بغداد حتى سنة 1255هـ. ثالثها: منذ أصدر السلطان العثماني عبد الحميد الخطَ الهمايوني الذي أدخل بموجبه الإصلاحات في الدولة العثمانية، جريًا على النظم الغربية الحديثة.

كما نصادف اهتمامًا مبكرًا أيضًا بالتأريخ للقضاء في الإسلام؛ ككتاب ابن عرنوس «تاريخ القضاء في الإسلام» المطبوع سنة 1934م. وقد اهتم بعض الباحثين بجمع نصوصٍ تتعلق بتاريخ القضاء ونشْرِها والتعليق عليها؛ ككتاب: «ثلاث رسائل في القضاء الإسلامي»، لسُريج بن يونس البغدادي المتوفَّى سنة 235هـ. وكتاب: «وثائق في أحكام القضاء الجنائي في الأندلس: مُستخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصبغ عيسى بن سهل الأندلسي المتوفَّى سنة 486هـ.»

وفي السياق ذاته نلاحظ اهتمامًا أكاديميًا متزايدًا بتاريخ القضاء في أزمنة محددة؛ ككتاب: «القضاء والقضاة في الإسلام: العصر العباسي»، وكتاب «تاريخ القضاء في الأندلس: من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري».

(4) الاتجاه الاجتماعيُّ - القانونيُّ

اهتم ممثلو هذا الاتجاه بدراسة موضوع الحسبة ووظائفها قانونيًّا،

وبمقارنة الأنظمة القانونية الإسلامية بمثيلاتها الغربية. وعادة ما يعكف أصحاب هذا الاتجاه على دراسة موضوعي القضاء والحسبة بوصفهما من الخطط الدينية الشرعية المندرجة تحت الإمامة الكبرى، التي هي الخلافة بحسب تعبير ابن خلدون.

فالقاضي والمحتسب نائبان عن الخليفة أو الوالي الذي هو الرئيس الدينيُّ والدنيويُّ للدولة الإسلامية، فهما ينوبان عنه مباشرة أو بطريق غير مباشر: أمَّا في الدِّين؛ فبمُقتضى التكاليف الشرعية المُطالَب [القاضي أو المحتسب] بتبليغها وحمل الناس عليها. وأمَّا سياسة الدُّنيا؛ فبمُقتضى مصالحهم من العمران البشريِّ الذي هو ضرورة اجتماعية. فعلم الاحتساب: هو علمٌ باحثٌ في الأمور الجارية بين أهل البلد في مُعاملَاتهم التي لا يتم التمدُّن إلَّا بها من حيث إجرائها على قانون العدل.

كما يهتم أصحاب هذا الاتجاه بيان أوجُه العمُوم والخصُوص فيما يتعلَّق بالحسبة والقضاء: فالحسبة مُوافِقة لأحكام القضاء في بعض المسائل، وتقصُر عنها في مسائل أخرى. فتتفق مع أحكام القضاء في جواز الاستعدَاءِ إلى القائِم بها والادعاءِ أمامه في بعض حقوق الأفراد؛ لتعلُّقِها بمنكر ظاهر هو منصوبٌ لإزالَتِه، واختصاصِها بمعرُوف بَيِّنٍ هو مندُوبٌ لإقامته. كما يهتمُ ممثلو هذا الاتجاه أيضا بدراسة مظاهر التأثير والتأثر فيما بين الأحكام الشرعية في القضاء الإسلامي وشبيهاتها في الأنظمة القضائية القديمة يونانية كانت أم رومانية، وفي الأنظمة الغربية الحديثة.

ثانيا: اتجاهات دراسة القضاء في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر:

يمكننا أن نلحظ، فيما يتعلَّق باتّجاهات داراسة القضاء في الفكر العربيّ الإسلامي إبَّان القرن العشرين؛ اهتمامًا مبكِّرًا بالتَّأريخ للقضاء في الإسلام يتوزَّع على أصحاب الاتِّجاهات: التَّاريخية، والشَّرعية، والاجتماعية، والقانونية، والأدبية، على النَّحو التَّالي:

(1) الاتّجاه التَّاريخيُّ:

اعتني أصحابُ الاتجاه التَّاريخي بدراسة المسائل المتعلِّقة بتاريخ القضاء في الإسلام: نشأةً، وسيرورةً، ومآلًا. كما غطَّت أبحاثهم المعمَّقة - في كثير من الأحيان - الجوانبَ التَّاريخية المتعلِّقة بمسار وتطوُّر القضاء في العصور الوسطى والحديثة في آن معًا. ويمكننا أن نلحظ لدى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ أبحاثهم تكاد تتوزَّع على محاور ثلاثة بشكل عام، وهي:

1- التَّأريخ لنشأة القضاء بوجه عام.

2- الاهتمام بدراسته في مناطق جغرافية، أو حقب تاريخية محدَّدة.

3- دراسات القضاء المقارن ونُظُم القضاء التي تؤرِّخ له في ضوء ارتباطه بتاريخ القضاء في الثقافات الأخرى سواء القديمة منها - الرُّومانية بصفة خاصة -، أو الحديثة - الأوربية على وجه الخصوص.

أيضًا ثمَّة بعض الجهود التَّاريخية التي تنتمي إلى إطار تحقيق النُّصوص التَّاريخية المتعلِّقة بنشأة وتطور تاريخ القضاء في الإسلام؛ خاصة في بلاد

الأندلس، قام بها عدد من الـمستشرقين والأكاديميين العرب. ومن أبرزها كتاب: تاريخ قُضاة الأندلس، أو كتاب الـمَرْقَبَةُ العُلْيَا فيمنْ يسْتَحِقُّ القضاءَ والفُتْيَا لأبي الـحسن النُّبَاهي الـمالقي الأندلسي المتوفَّى سنة 792هـ/ 1389م.

ومن أبرز الكتب التي تناولت تاريخ القضاء في الإسلام بشكل عام كتاب: تاريخ القضاء في الإسلام لابن عَرْنُوس المطبوع سنة 1934م. وهناك العديد من الكتب التي تحمل عناوين مشابهة؛ من أبرزها كتاب: القضاء في الإسلام لمحمود الشِّربيني الذي نُشِرَتْ طبعتُه الأولى سنة 1987م، وكتاب: تاريخ القضاء في الإسلام لمحمد الزحيلي الـمنشور سنة 1995م.

كما اهتمَّ بعض الباحثين العرب بجمع نصوصٍ تتعلَّق بتاريخ القضاء ونَشْرِها والتَّعليق عليها؛ ككتاب: ثلاثُ رسائل في القضاء الإسلاميِّ لكُلٍّ من: سَريج بن يونُس البغدادي المتوفَّى سنة 235هـ/ 849م، وأبي هلال العسكري المتوفَّى سنة 395هـ/ 1004م، وجلال الدِّين السيوطي المتوفَّى سنة 911هـ/ 1505م. وكتاب: وثائق في أحكام القضاء الـجنائي في الأندلس: مُسْتخرجة من مخطوط الأحكام الكبرى للقاضي أبي الأصْبغ عيسى بن سهل الأندلسي المتوفَّى سنة 486هـ[= 1093م]. وكذلك بالتأريخ لبعض مدارس القضاء ككتاب: مدرسة القضاء الشرعي: دراسة تاريخية لِمؤسسة تعليمية 1907 - 1930 لعبد الـمنعم الـجميعي.

وفي السِّياق ذاته أيضًا نلحظ اهتمامًا أكاديميًّا خاصًّا بتاريخ القضاء في أزمنة تاريخية محدَّدة؛ ككتاب: القضاء والقُضاة في الإسلام: العصر العباسي لعصام محمد شبارو، وكتاب: القضاء والقُضاة بإفريقية في عهد الوُلاة لفريد بن

سـليمان، وكتاب: تاريخ القضاء في الأندلس من الفتح الإسـلاميِّ إلى نهاية القرن الخامس الهجريِّ لمحمد عبد الوهاب خلَّاف، وكتاب: القضاء الشَّرعي في مصر في العصر العثماني لمحمد نور فرحات، وكتاب: تاريخ القضاء في مصر العثمانية (1517 - 1798) لعلي عبد الرزَّاق، وكتاب: تاريخ القضاء الـمصري الحديث للطيفة محمَّد سالم. وما ذكرناه هو مجرد نماذج لهذه النوعية من الكتب.

كما أولتْ بعضُ الكتابات الـحديثة حول القضاء عنايةً خاصَّة بمسألة «اسـتقلال القضاء في الإسلام»، ككتاب: استقلال القضاء في الأندلس: صورة للعلاقة بين السُّـلطتيْن القضائية والتنفيذية من بداية الدولة الأموية حتى نهاية القرن الـخامس الهجريِّ لمحمَّد عبد الوهاب خلَّاف. أو ببعض الـمناصب الدَّقيقة فيه، كما في كتاب: الشَّـاهِدُ العَدْلُ في القضاء الإسـلاميِّ لِمحمَّد محمَّد أمين. وكذلك ما يتعلَّق بالأنظمة القضائية وطرائق اشتغالها؛ كما في كتاب: النِّظام القضائي في الفقه الإسلامي لِمحمَّد رأفت عثمان.

(2) الاتّجاه الشَّرعِيُّ:

اعتنى أصحاب هذا الاتجاه بدراسة القضاء والتَّأصيل له في الشَّريعة الإسلامية، كما اعتنوا أيضًا بدراسة النُّظم القضائية الإسلامية، ودراسة الأقضية الـمتعلِّقة بفقه النَّوازل على وجه الـخصوص؛ كما في كتاب: باب القضاء والشَّهادات من نوازل البُرْزُلِي المتوفَّى سـنة 844هـ/ 1343م. هذا ويتوزَّع اهتمام ممثِّلي هذا الاتّجاه على محاور عديدة؛ من بينها:

1- التَّأصيلُ للقضاء استنادًا إلى الكتاب والسُّـنَّة وتوضيح أهميته في

الإسلام. وضمن هذا الـمحور نصادف عشرات العناوين التي تهتم بمسألة التَّأصيل الشَّرعي للقضاء، ومن بينها كتاب: القضاء ونظامُه في الكتاب والسُّنَّة لعبد الرّحمن الـحمَيْضِي، ودراسة: أهمية القضاء في الإسلام لعاطف محمَّد أبو هربيد.

2- بيانُ القواعد والضَّوابط الفقهية الـمنظِّمة للقضاء في الإسلام. ومن بين الكتب التي تنتمي إلى هذا الـمحور كتاب: القواعدُ والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام لإبراهيم محمَّد الـحريري، وكتاب: فقه الإجراءات والـمرافعات في القضاء الإسلامي لعبد اللَّه عزَّام.

3- التَّأريخُ للقضاء في الإسلام بوصفه مبحثًا من مباحث الفقه الإسلامي. ومن بين الكتب التي تنتمي لهذا الصِّنف كتاب: مختصر الفقه الإسلامي: كتابُ القضاء لِمحمَّد إبراهيم التُّويجري، وكتاب: القضاء في الفقه الإسلامي للسَّيد كاظم الـحائري.

4- شرحُ النُّظم القضائية الـمختلفة في القضاء الإسلامي ومُقارنتها في بعض الأحيان مع النُّظم القانونية القديمة (الـجاهلية)، والـحديثة (الأوربية). ككتاب: نظام القضاء في الشَّريعة الإسلامية لعبد الكريم زيدان، وكتاب: القضاء في الدَّولة الإسلامية: تاريخُه ونُظمُه لسلامة البلوي.

5- بيانُ علاقة القضاء بكُلٍّ من: فكرة الـخلافة، وتطبيق الشَّريعة، وموقعه من الدُّستور الإسلامي. وأغلب الكتب التي تتعلَّق بهذا الـمحور تصدرُ عن مفكِّري حركات الإسلام السياسي بصفة خاصة.

(3) الاتّجاه الاجتماعي والقانوني:

يعكف أصحاب هذا الاتجاه على دراسة القضاء بوصفه من الخطط الدِّينية الشَّرعية المندرجة تحت «الإمامة الكبرى»، التي هي «الخلافة» بحسب تعبير ابن خلدون. فالقاضي والمحتسب نائبان عن الخليفة، أو الوالي، الذي هو الرئيس الدِّينيُّ والدُّنيويُّ للدَّولة الإسلامية، وهما ينوبان عنه مباشرة - أو بطريق غير مباشر -:

- **أمَّا في الدِّين**؛ فبمُقتضى التَّكاليف الشَّرعية المُطالَب - القاضي أو المحتسب - بتبليغها وحمْلِ النَّاس عليها.
- **وأمَّا سياسة الدُّنيا**؛ فبمُقتضى مصالحهم من العُمْران البشريِّ الذي هو ضرورةٌ اجتماعية.

وضمن هذا السِّياق تبرز بصفة خاصة جهود العلَّامة عبد الرزّاق السَّنهوري (11 أغسطس/ آب 1895 - 21 يوليو/ تموز 1971م) في الجانب القضائي، إذ تعدُّ من أبرز المحاولات الجادة في الدِّراسات العربية الحديثة. فمنذ أطروحته للدكتوراه، والتي تناول فيها موضوع الخلافة الإسلامية، حاول السَّنهوري بشكل معمَّق مُناقشة الوسائل القانونية التي يمكن من خلالها للشَّريعة الإسلامية والقضاء الإسلامي أن يصبحا بمثابة الأساس الوطيد الذي تُقام عليه النُّظم القضائية المعاصرة، وذلك بعد أن يتم إخضاعها لعملية تكييف علميٍّ موضوعيٍّ.

وقد بدأ أولا بدراسة التَّشريع الإسلامي وفقًا لمنهجية «القانون الدُّولي المقارن»، وبالمقارنة مع غيره من النَّظريات القانونية. وانتهى إلى أن المبادئ

القانونية التي لا تتناول الطقوس الدِّينية ولا تهتم بالمسلمين فقط؛ وإنَّما بالإنسانية ككل، هي التي ينبغي انتقاؤها، ومن ثمَّ يصبح «الفقه الإسلامي» فرعًا قانونيًا حيًّا لا يقتصر وجوده ضمن الحوائط المغلقة ظاهريًّا للتَّشريع الدِّيني؛ بل يصبح جانبًا طبيعيًّا من جوانب القانون والقضاء في الحياة المعاصرة.

في المرحلة التَّشريعية اللاحقة، تمَّ الانتقال البطيء والتَّدريجي للأحكام القضائية من الفقه الإسلاميِّ إلى دائرة التَّشريع السائد؛ وذلك بالتَّنصيص على كون الشَّريعة الإسلامية «المصدر الرئيس للتَّشريع» [المادة الثانية من الدستور المصري] بحيث إنه في حالة وجود أي ثغرات في القانون القائم، يستطيع القاضي التحوُّل إلى الشَّريعة الإسلامية، وبحيث يُشكِّل الفقه الإسلاميُّ شكلًا من أشكال القانون العام.

وهكذا أصبحت الشَّريعة الإسلامية «المنقَّحة» مألوفة ومطواعةً أمام النظام القضائيِّ العام. تبع ذلك استبدالُ المبادئ القانونية الأجنبية بمبادئ الشَّريعة الإسلامية على أمل أن يسود هذا الأنموذج البلدانَ الإسلامية كافَّة بحيث يصبح العنصر القانوني المشترك، القائم على الفقه الإسلامي، المسْتَقى من الشَّريعة الإسلامية، بمثابة بؤرة اهتمام لتعريف الثقافة الشَّرقية في مقابل الثقافة الغربية.

كان السَّنهوري يطمح من وراء محاولته هذه إلى أن يوفِّر عاملَ الرُّؤى الموحَّدة في الجانب التَّشريعيِّ/ القضائيِّ الإرشادَ للمُشرِّعين في البلدان الإسلامية المختلفة مع استقائها تشريعاتها من المصدر الرئيس للفقه الإسلامي نفسه، وأن يقلِّلَ من خطورة أشكال التَّضارب القانونية بين البلدان الإسلامية، ومن ثمَّ يُقلِّلُ الاحتكاك الضارَّ فيما بينها. فبالنسبة له كان هذا

شكلا من أشكال تحقيق الوحدة الشَّرقية، أو الإسلامية، عن طريق الاستعانة بالقانون.

وفي أطروحته الثانية تحت عنوان: فقه الخلافة وتطورها لتُصبح عصبة أمم شرقية أوْلى السَّنهوري أهمية خاصة لدور هذه المؤسسة في حماية القانون الإسلامي. ولذلك اقترح نظرة مفاهيمية وتنظيرية بديلة لمؤسَّسة الخلافة، والتي بمقتضاها يعمل الخليفة على التوحيد بين المجالين: السِّياسي والدِّيني. وكان بديله المقترح لسقوط الخلافة العثمانية ممثَّلا في إنشاء «عُصْبَة أمم شرقية» تكون بمثابة «خلافة مؤقتة»!

ومع أن ذلك لم يحدث بالفعل، لكن القانون المدني الجديد - الذي وضعه السَّنهوري في مصر وتمَّ إقراره والعمل به بمواده البالغ عددها 1145 في 15 أكتوبر/ تشرين الأول 1949م، في اليوم نفسه الذي تمَّ فيه إلغاء العمل بالمحاكم المختلطة في أنحاء مصر - قد أثَّر تأثيرًا كبيرًا في النِّظام القضائي الحديث في العالم العربي، حيث ولَّد مجموعة كاملة من القوانين المدنية العربية في كل من: سوريا (1949م)، والعراق (1951م)، وليبيا (1953م)، والأردن (1976م)، واليمن (1979م)، والكويت (1981م)، وبحيث يبدو من المستحيل الحديث عن القانون المدني في العالم العربي من دون ربطه بهذا القانون، ومن دون تقدير للتحول الواسع في النُّظم القضائية الذي أحدثه السَّنهوري في القرن العشرين.

(4) الاتّجاه الفنيُّ والأدبيُّ:

تمتاز المصنَّفات المنتمية إلى هذا الاتجاه بالكثرة الكاثرة مقارنة بمصنَّفات

أصحاب الاتجاهات السابقة؛ فلدينا العديد من الكتب التي تحمل عنوان: أدب القضاء؛ نكتفي بذكر ثلاثة منها: أولها لابن أبي الدَّم المتوفَّى سنة 642هـ/ 1244م، وثانيها لأبي الحسين علي بن محمَّد بن أبي السُّرور المعروف بالسُّروجي المتوفَّى سنة 648هـ/ 1250م. وثالثها للغَزِّي المتوفَّى سنة 799هـ/ 1396م.

أما الكتب التي تحمل عنوان: أدب القاضي فلدينا منها عشرات العناوين موزعة على أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة:

- فمن بين كتب أدب القاضي في المذهب الحنفي: أدب القاضي للإمام أبي يوسف تلميذ الإمام أبي حنيفة، المتوفَّى سنة 182هـ/ 798م، وهو أول من صنَّف فيه إملاء. والعنوان نفسه لدى كُلٍّ من: محمد بن سُماعَة المتوفَّى سنة 233هـ/ 846م، وأبي بكر الخصَّاف المتوفَّى سنة 261هـ/ 874م، وأحمد بن إسحاق الأنباري المتوفَّى سنة 317هـ/ 929م لكنه لم يكمله. وهناك أيضا كتاب: أدب القاضي والقضاء لأبي المهلَّب القيسي المتوفَّى سنة 275هـ/ 888م.
- ومن كتب أدب القضاء في المذهب الشَّافعي: أدب القاضي، للإمام الشَّافعي مؤسِّس المذهب المتوفَّى سنة 204هـ/ 819م. والعنوان نفسه لدى كل من: أبي عُبيد بن سلَّام اللغوي المتوفَّى سنة 224هـ/ 838م، وأبي سعيد الإصطخري المتوفَّى سنة 328هـ/ 939م، وابن القاصِّ أبي العبَّاس أحمد بن أحمد الطَّبري المتوفَّى سنة 335هـ/ 946م.
- ومن كتب أدب القضاء في المذهب المالكي: كتاب تبصرة الحُكَّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام لابن فرحون المالكي المتوفَّى سنة 799هـ/ 1396م.

ومن الملاحظ أنَّ أئمة المذاهب المؤسِّسين، أو تلامذتهم المباشرين، قد بادروا بالتَّصنيف في هذا المجال؛ كما في حالة الإمام الشَّافعي، والإمام أبي يوسُف التَّلميذ الأول للإمام أبي حنيفة النُّعمان (80 - 150هـ/ 699 - 767م). وهذه التَّصانيف تتقصَّى أخبار القضاة، وتُعْنى بذكر الاختلافات بين المذاهب الفقهية ومذاهب أهل الرأي والحديث في أمور القضاء، إلى جانب العناية بالتأصيل له شرعًا من خلال ذكر الآثار الواردة فيه.

***

تلك كانت أبرز اتجاهات دراسة القضاء في الفكر العربيِّ الإسلاميِّ في الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، ولا شكَّ في أنَّ ثمة اتجاهات هامشية أخرى لا تحتل المكانة نفسها التي برزت لدى أصحاب الاتجاهات السابقة. ومن الملاحظ أنَّ التآليف تكثر أو تقل ما بين أصحاب اتجاه وآخر، فأصحاب الاتجاه الشَّرعي - على سبيل المثال - يُكثرون من التأليف في الموضوع لكن تغلب على مصنَّفاتهم سمة التكرار حتَّى في العناوين! فضلا عن الاقتصار على الأدبيات التي تنتمي إلى الصِّنف نفسه؛ التَّيمِية منها بصفة خاصة (نسبة إلى ابن تيمية)، والإكثار من إيراد الآيات والأحاديث على حساب الجانب الاجتماعيِّ أو التَّاريخيِّ المتعلِّق بتطور مؤسَّسات القضاء وأنظمته في التَّاريخ الإسلاميِّ.

في المقابل من ذلك، يكاد يغيب المنحى التَّأصيليُّ عن تآليف أصحاب الاتجاهات الأخرى؛ التَّاريخية أو القانونية، حيث يركزون بصفة خاصة على دراسة الجوانب التَّاريخية أو الاجتماعية أو القانونية في سياق البحث في المؤسَّسات القضائية الإسلامية.

المبحث الثاني

الشريعة والقانون في الفكر الإسلامي المعاصر

لا تنفصل مسألة الشريعة والقانون في الفكر الإسلامي المعاصر عن القضايا الراهنة المتعلقة بالدِّين والسياسة. فمن جهة أولى تزايدت وتيرة المطالبة بضرورة «تطبيق الشريعة» لدى جماعات الإسلام السياسيِّ منذ منتصف القرن العشرين، وصولا إلى إنتفاضات ما اصطُلح على تسميته إعلاميًّا بثورات الربيع العربيّ. ومن جهة أخرى، فإنَّ البُنَى التي تشكَّلت منها «الشريعة» - فضلًا عن طرائق تطبيقها - تبدو متنوعة بالنَّظر إلى تنوع المدافعين عنها، وما يحملونه من أفكار وتصورات، وأهداف وطموحات، سياسية واجتماعية.

وضمن هذا الإطار - مركزية العلاقة ما بين القانون/ الدَّولة والشريعة/ الدِّين - ثمّة علاقة تلازمية - من حيث التكوين - بين الفكر العربيِّ الحديث والمعاصر وبين الإشكالية السياسية التي تتمظهر في مسألة الشريعة وموقعها في النظام العامّ للدّولة. وليس أدل على ذلك من أنّه في أول احتكاك للعالَميْن العربي الإسلامي مع الغرب - إن عسكريًّا في قلب البلاد العربية عبر الحملة الفرنسية على مصر (1798 - 1801م)، وإن ثقافيًّا عبر البعثات العلمية إلى أوربا - كان أول ما استرق أنظار القادة العرب المسلمين، وقلوب النخبة المثقفة المحلية وتلك العائدة من الغرب، هو ذلك السبق الحداثوي في فنون الحكم والإدارة، والسياسة والعسكرية. إذ سرعان ما تبيَّن لروَّاد

النهضة العربية الحديثة - في سياق تشخيصهم علّة تخلُّف العرب والمسلمين وتقدُّم غيرهم - أنّ وراء الغرب تنظيما مُعَيَنًا للقانون والدّولة، وأنَّ السبب في نجاحه إنما يرجع أساسًا إلى نظام الدَّولة فيه، وأنّ تخلُّف العرب والمسلمين في المقابل إنما يرجع إلى تخلُّف نظامهما السياسيِّ.

وقد أدّى ذلك إلى افتراض أنَّ المجتمعات الإسلامية كانت تطبق الشريعة تاريخيًّا، وترتبط بعلاقة حميمة مع مؤسسة «الخلافة» ونظام الحكم الإسلاميِّ. كما ساد اعتقادٌ آخر بأنّ هذه العلاقة الوثيقة قد قُطعت جرَّاء الهيمنة الاستعمارية التي مارستها القوى الغربية على معظم دول العالم الإسلاميِّ، وما نتج عنها من ضغوطات لفرض تبنِّي النماذج الأوربية في القانون والحكم. ومن هنا نشأ الاهتمام لدى أتباع الحركات الإسلامية - وبعض الحركات القومية كذلك - من أجل إعادة الاعتبار للشريعة؛ بوصفها تمثّل قانونًا للمجتمعات الإسلامية.

كما خلَّف الاحتلال الغربيُّ للبلدان الإسلامية عددًا من الإشكالات المتعلقة بمسألة «القانون والشّريعة»، وفي مقدِّمة القضايا التي تطلبت اجتهادًا من الفقهاء؛ تلك المتعلقة بوضعية الأجانب غير المسلمين في البلاد الإسلامية الذين اِطَّرَدَت أعدادهم بكثرة إبَّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والولاء للحاكم غير المسلم، والوضع الشَّرعي للبلاد الإسلامية تحت حكم الاحتلال، وما إذا كانت تُعتبر دار حرب أم دار إسلام؟ وما يترتّب على ذلك كلِّه من وجوب الهجرة منها في حال اعتبارها دار حرب... إلخ. وسنعرض فيما يلي باختصار لبعض هذه الإشكالات.

أولا: وضعية غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية

شجَّع نظام الامتيازات - الذي مُنح للأجانب بموجبه تسهيلات الإقامة والإعفاء الضريبي والجمركي فضلا عن الحصانة القضائية - على تدفُّق العديد من الغربيين للحصول على ثروات هائلة، وفرض الهيمنة الاقتصادية والتجارية والصناعية. ومع أنَّ إقامة الأجانب من غير المسلمين تدخل في مفهوم «الأمان» بالمعنى الفقهيِّ، لكنَّ الفقهاء اختلفوا فيما يتعلق بتطبيق تلك القاعدة في حالة الاحتلال؛ فثمّة من رأى ضرورة المحافظة على وجودهم وأموالهم وحقوقهم بمقتضى عهد الأمان، وثمّة من رأى أنَّ التوسُّع في هذا المفهوم قد جلب الويلات على العالم الإسلاميِّ، وفتح باب النفوذ الأجنبيِّ على مصراعيه أمامهم.

ففي معرض إجابته عن سؤال وُجِّه إليه سنة 1912م حول الشركات الأجنبية وأرباب الامتيازات المعطاة لهم من الخليفة الأعظم: هل هم مُعاهَدون مُستأمَنون مصونو الحقوق؟ أم يجوز هضْمُ حقوقِهم بدعوى أنّهم دخلوا بلادنا وأخذوا الامتيازات من حكومتنا قهرًا؟! أجاب صاحب المنار، محمَّد رشيد رضا بما يلي:

«إنَّ احترام الأجانب المُعَاهَدِين أو المستأمَنين واحترام أموالهم وحُرمة التعدِّي عليهم، أو عليها، من المسائل المجْمَع عليها بين المسلمين، المعلومة من الدِّين بالضرورة، فليست مما يُسأل عنه أو يُسْتَفْتَى فيه؛ لولا تأويل المضلِّين (...) [الذين يتأوّلُون] الحكمَ الشَّرعيَّ المجْمَع عليه بأنَّ هؤلاء الأجانب معاهدون أو مُستأمنون في الظَّاهر، ولكنّهم حربيون في

الواقع؛ لأنّهم أخذوا الامتيازات بهذه الشَّركات من حكومتنا بالجبر والإكراه، لا بالرضا والاختيار. وهذا باطِلُ التَّأويل، ومحْضُ الكذب وقولُ الزُّور. فالامتيازات أخذتْ باختيار الدَّولة (...) والمصلحة في هذه المعاهدات لنا ظاهرة. وإذا نَقض بعضُهم شيئا من شروط العهد فليس لأحد من أفراد الرَّعية أن يُعدَّه محارِبا ويستحلَّ مالَه ودمَه. وإنما ذلك حقُّ السُّلطان وأُولِي الأمر، ولولا ذلك لم يستقم نظامٌ، ولم تثبُتْ مصلحةٌ، ولو كان شرعنا العادل يُبيح مثل هذا لما وثقَتْ دولةٌ من دول الأرض بعهودِنا وأمانِنا، ولَكانَتْ معذورةً في الاتحاد على استئصالِنا».

ثانيا: الولاء والبراء .. طاعة الحاكم غير المسلم

مع إحكام سيطرة الاستعمار قبضته على الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية في العالم الإسلاميِّ، وتأسيسه حكومات إدارية لتسيير أمور الدّولة؛ غالبًا ما كان يترأسها عسكريون أو مدنيون غربيون في البداية. ونتيجة لذلك، احتدم الخلاف حول حكم «الشَّريعة» في طاعة الحاكم غير المسلم؛ فثمَّة من رأى وجوب طاعته، وثمَّة من عارض ذلك باسم «الشَّريعة».

ففي بداية الحرب العالمية الأولى، أصدر خيري أفندي - شيخ الإسلام - في السَّابع من تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1914م فتوى تؤكِّد أنَّ الجهاد فرض عين على جميع المسلمين؛ سواءٌ منهم الذين يعيشون في البلاد العثمانية، أو الذين يعيشون في البلاد التي تحكمُها بريطانيا وفرنسا وروسيا، وأنَّ عليهم جميعا أن يتَّحدوا لمقاومة هذه الدُّول عدوة الإسلام، ويمتنعوا عن مساعدتها

في هجومها على الدَّولة العثمانية، أو على الدول المتحالفة معها، وهي: ألمانيا، والنمسا، والمجر آنذاك. وقد صدرت في الضدِّ فتاوى مُعارِضة في كلٍّ من: مصر، والجزائر، والهند، تشدِّد على ضرورة بقاء المسلمين على مُوالاة السُّلطات الشَّرعية التي تحكمهم.

في المقابل من ذلك، ثمَّة مَن تمسَّك بالموقف الشَّرعي الذي يرى بأنَّه «ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسَّلطنة على المسلمين». ففي ليبيا، أصدر السيد أحمد الشريف (ت 1873هـ= 1933م)، حفيد مؤسِّس الطَّريقة السنوسية، بيانا بالجهاد في كانون الأول/ يناير سنة 1912م وجَّهه إلى «كلِّ المسلمين؛ وبخاصة في البلاد التي احتلها أعداء الدِّين»، شدَّد فيه على أن ترك الجهاد يعدُّ خروجًا عن الدِّين، وأنه تحرُم مُبايعة الكفَّار بحطامٍ على قتال المسلمين. وفي الجزائر أيضًا تولَّى الأمير عبد القادر الجزائري (1808 - 1883م) زعامة الجهاد ضد الاحتلال الفرنسيِّ، رافضًا الاعتراف بشرعية حكمهم، أو إعلان الطَّاعة لهم.

ثالثا: دار الحرب ودار الإسلام:

ترتَّب على إحكام قوى الاحتلال قبضتَها على بلاد المسلمين إعادة طرح المشكل الفقهيِّ المتعلِّق باعتبار البلاد الواقعة تحت سيطرة الاستعمار: دار إسلام أم دار حرب؟ ففي شبه القارَّة الهندية، أكَّد الشاه عبد العزيز الدِّهلوي (1159 - 1239هـ/ 1746 - 1823م) أنَّ كتاب «الدُّرِّ المختار»[1]

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: سائد بكداش، **شروح كتاب الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه المذهب الحنفي: دراسة موضوعية فقهية**، مجلة الأحمدية، السنة=

في الفقه الحنفيِّ يضع لانقلاب «دار الإسلام» «دار حرب» شروطا ثلاثة، هي:

❐ إحلال أحكام المشركين محلَّ أحكام الإسلام.

❐ مجاورة الدَّار لدار الحرب.

❐ افتقاد المسلمين والذمِّيين المقيمين للأمان الأول.

ومن ثمَّ، فإنَّ «دار الإسلام» هي التي يسيطر عليها المسلمون، و«دار الحرب» هي التي يسيطر فيها وعليها الكفَّار. ويصل بمقارباته تلك إلى نتيجة حاسمة مؤدَّاها أنَّ دلهي ليس لإمام المسلمين فيها سُلطة؛ بل السُّلطة للمسيحيين الذين تُتيح لهم سيطرتهم أن يفعلوا ما يشاؤون بالمسلمين، وأنَّ مواطن سيطرة البريطانيين تمتد من دلهي إلى كلْكوتا، وبالتالي فهي «مواطِنُ كُفْرٍ وحربٍ»، يتوجَّب على المسلمين فيها مجاهدة البريطانيين لاستعادة هُويَّة الدَّار، أو الهجرة منها إن عجزوا عن الجهاد.

وهكذا أدَّى اعتبار البلاد الإسلامية الواقعة تحت سيطرة الاحتلال «دارَ حربٍ» إلى نشوء قضية أخرى، وهي: هل يجوز البقاء فيها أو الهجرة منها إلى دار الإسلام؟! ونتيجة لاختلاف الفقهاء القُدامى حول رأي «الشَّريعة» في هذه المسألة؛ تنوعت آراء الفقهاء المعاصرين حول تلك الإشكالية أيضًا. ففي الهند والجزائر والسودان تمَّ اعتبار البلاد المحتلة «دار كفر يجب الهجرة منها إلى دار الإسلام»، أي المناطق التي تقع تحت سيطرة

= الثانية عشرة (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423هـ - 2002م)، ص 129 - 190.

الـمجاهدين. فيما أعلن الفقهاء الـموالون للسُّلطات الفرنسية معارضتهم للهجرة، مما اضطر الأمير عبد القادر إلى أن يلجأ للشـيخ محمد عليش (1217 - 1299هـ/ 1802 - 1882م)، الذي أفتى بأن الـهجرة ملزمة.

وعندما أخمدت الثورات وخضعت الـجزائر للحكم الفرنسيِّ، أصدر الفقيه التونسي محمَّد الطَّاهر ابن الشيخ محمَّد النيفر فتوى بصدد البقاء في الـجزائر أو الـهجرة منها، قال فيها: إنَّ أهل الـجزائر وولاياتها على ثلاثة أقسام:

[1] قسم احتمى حماية دينية؛ حتى يخلص بذلك من أحكام قضاة الـمسلمين هناك، وهذا لا شك في كفره مع كونه يتزيًّا بزي الـمسلمين.

[2] وقسم باقٍ على حاله من التمسُّك بالإسلام إلَّا أنَّه قادر على الـهجرة ولم يهاجر، فهذا مؤمن فاسق بترْكِه الواجب عليه، لا تُقبَل شهادته لفسقه.

[3] وقسـم كالذي قبله في التمسُّك بدينه إلَّا أنّه عاجز عن الـهجرة، وهذا لا يُفسَّق من هذه الـجهة، فإذا توافرت فيه شروط العدالة قُبلَتْ شهادتُه.

وختامًا يمكن القول: لئن انصب الـمجهود الفكريُّ، السياسيُّ منه بصفة خاصة، لمفكِّري عصر النَّهضة - في مختلف مراحله - على نزوع جليٍّ نحو التَّوفيق بين النَّظرية الإسلامية في الـحكم - بمعناها الكلاسيكيِّ - وبين التّغيرات الكبرى التي كانت تستجدُّ على ساحتِه؛ فإنَّ الـمنْزَع التَّوفيقيَّ هذا ظلَّ حاكمًا كذلك فيما يتعلَّق بمسألة «القانون والشَّريعة».

فسواءٌ تعلَّق الأمر بما يُسمَّى بـ «المدرسة الإصلاحية» التي من أبرز روَّادها: رفاعة رافع الطَّهْطَاويِّ (1216 - 1290هـ/ 1801 - 1873م)، وخير الدِّين التُّونسيِّ (1225 - 1308هـ/ 1810 - 1890م)، ومحمَّد عبده (1266 - 1323هـ/ 1849 - 1905م)، وعبد الرحمن الكواكبيِّ (1270 - 1320هـ/ 1854 - 1902م)، ومحمَّد رشيد رضا (1282 - 1354هـ/ 1865 - 1935م) في طوْرِه الأوّل، وعلي عبد الرَّازق (1306 - 1386هـ / 1888 - 1966م)، وعلَّال الفاسِي (1328 - 1394هـ/ 1910 - 1974م)، أو بـ «المدرسة الإحيائية» التي من أبرز روَّادِها: محمَّد رشيد رضا (في طوره الثاني)، وحسن البنا (1324 - 1368هـ/ 1906 - 1949م)، وأبو الأعْلى المودوديِّ (1321 - 1399هـ/ 1903 - 1979م)، ومحمَّد الغزالي (1335 - 1416هـ/ 1917 - 1996م) ...إلخ؛ فإنَّ ملْمَح التَّوفيق ظلَّ مهيمنًا، وإن اختلفت درجته من مدرسة لأخرى.

ضمن هذا السياق العام كان تشديد الإصلاحيين الأوائل على فكرة «العدل» كمؤشِّر وسبب لحصول التقدُّم الغربيِّ. وهو ما عبَّر عنه خير الدِّين التونسيِّ بالقول: «وإنَّما بلغو تلك الغايات والتقدُّم في العلوم والصناعات بالتَّنظيمات المؤسَّسة على العدل السياسيِّ».[1]

ومع ذلك؛ فإنَّ ثمَّة تيارات ثلاثة توزَّعت على المشهد الفكريِّ برمَّتِه في تلك الحقبة، ألا وهي:

(1) دعاة الجمود والتقليد الذين أعرضوا «عمَّا يُحْمَد من سيرة الغير

(1) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم محمد الحداد (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1433هـ - 2012م)، ص 17.

الـموافِقَةِ لشرْعِنا بمجرد ما انتقش في عقولِهم من أنَّ جميع ما عليه غيرُ الـمسلم من السِّيَر والتَّراتيب ينبغي أن يُهْجَر».

(2) ودعاة التَّغريب الذين أطلق عليهم رشيد رضا اسم: «مُقَلِّدَة القوانين والنُّظُم الأوربية».

(3) ودعاة الإصلاح الوسطيون الذين يميلون في الجمع بين الاجتهاد بين فهم الدِّين وحكم الشَّريعة من جهة، وبين نظُم وقوانين الحضارة الغربية من جهة أخرى.[1]

وقد شدَّد أتباع الاتجاه الأخير على أن ترك الاجتهاد مسؤول عن ردِّ البعض إلى حياة البداوة، كما أنَّه هو الذي طوَّح ببعضهم إلى التّغريب والتّفَرْنُج. ومن ثمَّ فإنَّه لا يمكن للمسلمين أن ينهضوا إلا بالاشْتِرَاع؛ أي بالاستنباط والتّشريع الذي يَعْني بلغة العصر: وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس، وحفظ الأمن والنّظام، وصيانة البلاد ومصالح الأمَّة، وسدّ ذرائع الفساد فيها، وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان، وأحوال الناس الدِّينية والمدنية.

أمَّا فيما يتعلّق بمسألة «تقنين الشَّريعة الإسلامية»؛ فقد تمّ الاشتغال عليها، وبها، من زاويتيْن مُتكاملتيْن:

الأولى: زاوية التَّنْظير الفكريِّ للمسألة؛ تأصيلًا إسلاميًّا، وتشْريعًا قانونيًّا، وتبريرًا اجتماعيًّا.

(1) **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، الجزء الأول، ص 10 - 11 [من مقدمة المحقِّق].

الثانية: زاوية التَّقنين العمليِّ في شكل قوانين ومراسيم وتشريعات تصدر عن الـجهات الـمختصة بإصدار التشريعات.

وضمن السياق الأول - الإطار التنظيريِّ لتقنين الشَّريعة - تبرز بصفة خاصة جهود كلٍّ من: عبد الرزَّاق السَّنْهُوري (1313 - 1391هـ/ 1895 - 1971م)، وعبد القادر عودة (ت 1374هـ/ 1954م) في مصر، ومحمّد الطَّاهر ابن عاشور (1296 - 1393هـ = 1879 - 1973م) في تونس، وعلَّال الفاسي (1328 - 1394هـ = 1910 - 1974م) في الـمغرب.

فقد قدّم السنهوري فيما بين عامي 1925 و 1926 رسالتيْن جامعيتيْن في فرنسا: **الأولى** في القانون عن «القيود التعاقُدية»، **والثانية في** الشَّريعة الإسلامية عن «الخلافة الإسلامية وتطورِها لتُصْبح هيئة أمم شرقية».[1]

وفضلا عن دوره الكبير في صياغة المقوِّمات القانونية والدُّستورية للعديد من الدُّول العربية، خلَّف السَّنهُوري عددًا كبيرًا من المؤلَّفات التي تُعْنى مباشرة بمسألة صلاحية «الشَّريعة الإسلامية» وكيفية تقنينها. ومن أبحاثه الـمهمَّة في هذا الـمجال: «مصادر الـحق في الفقه الإسلاميِّ مُقارنة بالفكر

(1) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي؛ سلسلة قضايا إسلامية: 5، الطبعة الأولى (وزارة الأوقاف: الـمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1415هـ - 1994م). وأيضا: **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي؛ الطبعة الأولى (القاهرة: الهيئة الـمصرية العامة للكتاب، 1989م).

الغربيِّ» الذي صدر في ستّة مجلَّدات تباعًا فيما بين عامي 1954 و 1959م.[1] و«الإسلام دين ودولة»، و«تطبيق الشَّريعة الإسلامية».

والـحال انَّ مقاصد الـخلافة، بحسب السَّنهُوريّ، تتجلّى في أمور ثلاثة هي: وَحْدَةُ الأمّة، وتطبيق الشّريعة، وتكامُل دار الإسلام. كما اهتمّ السَّنهُوري بالرّد على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» فاختار عنوانا لافتا لردِّه، وهو: «رأيٌ شاذ»!

أيضا ليست الشَّريعة في رأي السَّنهُوري مُنبتَّة الصِّلة عن واقِعها التَّاريخي والـجغرافيِّ والثقافيِّ الذي ظهرت فيه؛ بل هي «شريعةُ الشَّرق ووحْيُ إلهامِه وعصارةُ أذهان مفكّريه، نبتتْ في صحرائِه وترعْرَعَتْ في سُهُولِه ووُدْيَانِه (...) لو وُطّئتْ أكنافُها وعُبّدت سبُلُها لكان لنا من هذا التُّراث الـجليل ما ينْفُخُ روحَ الاستقلال في فقهِنا وقضائِنا وفي تشريعِنا».[2]

أما عبد القادر عودة؛ فقد نظَّر لِمسألة الشَّريعه في كتابه: «التَّشريع الـجنائيِّ في الإسلام مُقارنا بالقانون الوضعي»[3] من خلال استعراض أحكام الشَّريعة في الـمسائل الـجنائية، داعيا إلى إعادة إحياء الشَّريعة الإسلامية.

(1) عبد الرزاق السنهوري، **مصادر الـحق في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة بالفقه الغربي**، الطبعة الأولى (القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1955 - 1958م). والـمجلد الثاني والسادس صدرا عن جامعة الدول العربية سنتي 1959 - 1960.

(2) محمد عمارة، **الإسلام والتحديات المعاصرة**، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010م)، ص 20.

(3) عبد القادر عودة، **التّشريع الـجنائي في الإسلام مُقارنا بالقانون الوضعي**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، 1368هـ - 1949م).

وفي كتابه: «الإسلام وأوضاعنا السِّياسية»[1] عرض أيضًا لنظرية الحكم في الإسلام، مؤكِّدًا أنّها خير ما عرَف العالَم، وأنَّ كلَّ نظريات الشُّورى الوضعية ليستْ شيئا يُذكر بجانب نظرية الإسلام. أمَّا في كتابه: «الإسلام وأوضاعنا القانونية»؛ فقد أكَّد أنَّ سلطة المراقبَة والتَّقويم هي من صميم حقوق الأمَّة؛ استنادا لمبدأ «الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر». فالأمَّة هي مصدر سُلطان الحكَّام، باعتبارهم نوّابًا عنها فهم مسؤولون أمامها.

وفي جميع أعماله يُشدِّد عودة على أنَّ المقارنة ما بين «الشَّريعة» من جهة، و«القانون الوضعي» من جهة أخرى، هي في الأساس مُقارنة بين ما هو «ثابِتٌ» وما هو «مُتغيِّرٌ»، بين ما هو «إلهيٌّ» وما هو «وضْعِيٌّ». فالشَّريعة الإسلامية تتَّسم بالكمال والثبات، لا تقبل التَّبديل، ولا تخضع لِمقتضيات التَّغيير؛ لأنّها من عند اللَّه (لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللـــه) [يونس: 64] وينتهي إلى تقرير أنَّ القديم «الثابت» خيرٌ من الحديث «المتغيِّر»، وأنَّ «الشَّريعة الإلهيَّة» أجلُّ وأسْمَى من أن تُقارن مع «القوانين الوضعية»، التي هي من صنع البشر وفي مرتبة أدنى منها.

أمَّا الطَّاهر ابن عاشور؛ فقد سعى في كتابه: «مقاصد الشَّريعة الإسلامية» - الذي انتهى من تأليفه في 8 جمادى الأولى سنة 1360هـ/ 1940م، وطُبع للمرة الأولى بمكتبة الاستقامة بتونس سنة 1366هـ/ 1946م - إلى إحياء الفكر المقاصدي بعد خموده عصورًا طويلةً، منذ وفاة الإمام الشاطبيِّ

(1) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1951م). وانظر له أيضا: **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1951م).

(ت 790هـ). ففي هذا الكتاب يركِّز الطاهر ابن عاشور على بيان مقاصد الإسلام من التَّشريع في قوانين الآداب والمعاملات، باعتبار أنّها تمثِّل جملةَ ما راعاه الإسلام من مصالح وما ألغاه من مفاسد، وهي مظنَّة عظمة الشَّريعة من بقية الشَّرائع ومختلف القوانين الوضعية.[1]

فعن طريق تحقيق تلك المقاصد يتم حفظ النِّظام في المجتمع؛ على نحو ما بيَّن في كتابه: «أصول النِّظام الاجتماعيِّ في الإسلام». فالبحث في علم المقاصد لديه إذن لا يقف عند حدود محاولة تجديد أصول الفقه؛ بل يتَّصل اتصالًا مباشرًا ببحث آخر له خطورة بالغة في فكر الشيخ واهتماماته، ألا وهو: البحث في نظام الاجتماع الإسلاميِّ.[2]

تقوم بنية كتاب: «مقاصد الشَّريعة الإسلامية» على أقسام ثلاثة: يُعنى **أوَّلها** بإثبات مقاصد الشَّريعة، وحاجة الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها، ومراتبها، والخطر العارض من إهمال النَّظر فيها. ويبحث **ثانيها** في المقاصد العامَّة من التَّشريع، والأوصاف الضابِطة للمقاصد، ودخول أوصاف الشَّريعة: كالعمُوم، والفطرة، والسَّماحة، وغاياتها العامَّة: كإقامة النِّظام، وتحقيق الأمن، ونشر المساواة، وكذلك معانيها التي لا يخلو تشريع من ملاحظتها ضمن مبحث المقاصد. أمّا **ثالثها**؛ فيهتم ببيان مقاصد التَّشريع

(1) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تقديم حاتم بوسمة (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م)، ص 10.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، (تونس: الشركة التونسية للتوزيع - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م)، ص 21. و**مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 40 (من التقديم).

الـخاصة بأنواع الـمعاملات، حيث يوضِّح جملةً من الـمقاصد والوسائل الـمتعلقة بهذا الباب.

أمَّا علَّال الفاسي؛ فقد عاصر - شأنُه في ذلك شأنُ سابقيه - ثلاثَ تيارات فكرية في عصره: التَّيار الإصلاحيُّ الذي تأسَّس تحت زعامة الأفغاني ومحمد عبده وانشطر بعيد وفاة الأخير إلى اتجاهيْن كبيريْن اتجه **أولهما** نحو الـحداثة، بينما اختار **ثانيهما** النكوص إلى السَّـلفية؛ بزعامة رشيد رضا. وإلى جانبهما ظهر اتجاهٌ ماركسيٌّ يدعو إلى ضرورة القطيعة مع التُّراث بوصفه عائقًا أمام التحديث والتقدُّم. وهكذا وجد في العالَم الإسلاميِّ ثلاثة حلول تتجاذب في قياداتِه: [1] الـحلُّ الـحدَاثيُّ الليبراليُّ، [2] والـحلُّ الـماركسيُّ الاشتراكيُّ، [3] والـحلُّ السَّلفيُّ الإسلاميُّ. وإلى هذا الأخير ينتمي علَّال الفاسي.[1]

ففي سياق دفع الاتهامات الـموجَّهة ضد السَّلفية والفقهاء بخاصة؛ لجهة اعتمادهم على الآلة القياسية، والذي طال الـمستويات: الفكرية، والعملية، والتَّشريعيـة. دافع الفاسي عن اتهام الفقهاء بالاعتماد على حرفية النصوص، وعلى الـمنطق الصوريِّ في القياس، مؤكِّدا أنّها اتهامات فاقدة للسند؛ لأنَّ الـجانب التّشريعيَّ - حتَّى في القوانين الأجنبية - لا يعتمد على «الـمنهج الاستقرائيِّ»، وإنّما على «الـمنهج القياسيِّ الاستنباطيِّ». وهكذا كان لاتهام الفقهاء بالنظرة التجزيئية والـحَرْفية للنصوص، أكبر دافع لأنْ يؤلّف الفاسي مؤلَّفيْن مهمَّيْن هما:

(1) **دفاع عن الشريعة**، ص 29 (من التقديم).

1- «مقاصد الشَّريعة الإسلامية ومكارمها»، الذي ألَّفه سنة 1382هـ/ 1963م ليسُدَّ به فراغا في الـمكتبة العربية «لأنَّ الذين تعاقبوا على كتابة الـمقاصد الشَّرعية، لم يتجاوزوا الـحدَّ الذي وقف عنده إمامُنا أبو إسحاق الشاطبيِّ، رحمه اللَّه، في كتابه الـموافَقَات (...) وقد أحببتُ أن يكون هذا الـموضوع شاملا للتعريف بقسط من أصول تاريخ القانون ووسائل تطوره، وكيف أنَّ الشَّرائع الإنسانية كلَّها كانت تقصد إلى العدل فلمَّا لَم تبلغ مداه بحثتْ عنه خارج مصادرها التَّشريعية، بينما بقي الفقه الإسلاميُّ يحقِّق العدالة والعدل بأصولِه الذَّاتية نفسها».[1]

2- «دفاع عن الشَّريعة»، الذي صدر سنة 1966م وقد صَدَّره بمجموعتين من الآيات القرآنية تعكسان جوهر ولُبّ الكتاب، وهما: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ {١٨/٤٥} إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللـهِ شَيْئًا وإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَاللـهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِين)[الجاثية: 18 - 19]، (وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ {١٥/١٠} قُل لَّوْ شَاء اللـهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ {١٦/١٠} فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللـهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ

(1) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الطبعة الخامسة (الرباط: منشورات مؤسسة علال الفاسي، 1439هـ - 2008م)، ص 5.

بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ ﴾[يونس: 15 - 17] وأوضح في مقدمتِه غرضَه من تأليف الكتاب، مُنطلقا من أوضاع المسلمين في ظلِّ عهود الاستعمار الذي سعى لفصلِهم عن هُويَّتهم، وإضْعاف ثقتهم بتراثهم.

فالكتاب، كما يبدو من عنوانه، محاولة لبيان صلاحية الشَّريعة لكلِّ زمان ومكان، وذلك عبر تناوله لثلاث قضايا كبرى؛ **الأولى:** أصالة الشَّريعة الإسلامية في ذاتها، **والثانية:** صلاحيتها لكلِّ زمان ومكان، **والثالثة:** إبراز بعض مقاصد القوانين الاستعمارية.(1)

وهكذا يتنزَّل جدل الشَّريعة والقانون عند الفاسي في إطار رؤيتيْن مُتعارضتيْن للقانون، ترى إحداهما، وبها يدينُ الفاسيُّ، أنَّ ما تواضَع عليه البشر وقنَّنوه نابِعٌ من القانون الإلهيِّ إلهامًا ووحيًا، وترى الأخرى، وهي أساس الفكر الغربيِّ الحديث والمعاصر، أنَّ القانون الإلهيَّ، ويُسمَّى عند المسلمين الشَّرع، إنْ هو إلّا قانونٌ بشريٌّ مُؤلَّهٌ لا مِزْيَةَ لهُ خارج ذاته.

أخيرًا - وفيما يتعلَّق بالجانب العمليِّ الخاصِّ بمحاولات تقنين الشَّريعة خلال القرن العشرين - يمكننا رصد أبرز محطَّاتها التّاريخية في النِّقاط التَّالية:

أولا: كان القانون المدني الذي عهدت الحكومة المصرية إلى العلَّامة السَّنهُوريِّ بوضع مشروعِه خلال العام 1936م، وتمَّ العمل به اعتبارا من 25

(1) علال الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، تقديم دريسا تراوري (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م)، ص 5 - 7.

تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1949 - وهو تاريخ انتهاء العمل بالمحاكم المختلطة - يأخذُ بعين الاعتبار توجُّهاتٍ ثلاثة في صياغتِه القانونية:

التوجه الأول: أن يسْتَقِي أحكامَه من الفقه المقارَن، فلا يَتْبَعُ قانونا واحدًا؛ بل يختار منها ما يجده مناسًبا لروح العصر، وللوضعية المصرية خاصة.

التوجه الثاني: الأخذُ بما استقرتْ عليه أحكامُ القضاء المصريِّ، وما استقرَّ من شرُوح الفقهاء المصريين وتفاسيرِهِم، بحسبان أن ذلك يمثِّل ما أملته البيئة الاجتماعية المصرية من وجوه تعامل وأنماط تفاعل مع الواقع المعيش، ومما جرى مجرى المألوف من عادات الناس وطرائق معاشهم.

التوجُّه الثالث: الفقه الإسلامي: ويؤخذ من أحكامه في حدود ما تصِلُ النّهضة العلمية في دراسته، مع عدم التقيُّد بمذهب معين، ومع مُراعاة الانسجام بين ما يُسْتَقَى من أحكامٍ والهيكل التَّشريعيِّ العام.[1]

وكانت هذه هي المرَّة الأولى في تاريخ النظام القانوني والقضائي المصري الحديث التي يُعترف فيها بمصدرية «الفقه الإسلامي» في إطار التَّشريعات الحديثة، وأن تُمارس هذه المصدرية. وقد سارعت سورية بتبني هذا القانون في أيار/ مايو 1949م، ثم صدر قانون مشابه له في العراق بإعداد السنهوري أيضًا يأخذ من مصدرين تشريعيين هما: مجلة الأحكام

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: غاي بيخور، **مدونة السنهوري القانونية: نشوء القانون المدني العربي المعاصر 1932 - 1949**، ترجمة رشا جمال، مراجعة عبد الحسين شعبان، الطبعة الأولى (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م)، ص 33 - 34.

العدلية؛ استنادا للفقه الحنفي، والقانون المدني المصري الجديد. وكذلك الحال، مع تغييرات طفيفة، بالنِّسبة لكلٍّ من: الأردن (1953)، والكويت (1959 - 1963).

ثانيا: في جلسة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشَّريف رقم 27 بتاريخ 8/ 3/ 1967م، تم إقرار «اللجنة التَّحضيرية لتقنين الشَّريعة الإسلامية»، بهدف وضع «مشروع قانون شامل للأحوال المدنية والجنائية» في حال تقرَّر في الدستور اتخاذ «الشَّريعة الإسلامية» أساسا للتقنين.

ثم أوصى المؤتمر الرابع للمجمع، المنعقد في 27/ 9/ 1968م، بتأليف لجنة من رجال الفقه الإسلامي والقانون الوضعي لوضع مُسودة المشروع. كما وافق مجلس المجمع بجلسته رقم 62 في 7/ 1/ 1970م، على الخطَّة المرحلية لأعمال اللجنة لتقنين الشَّريعة في البلاد الإسلامية وفق المذاهب الأربعة المعروفة كلٍّ على حِدَة، بعيدا عن التأثُّر بروح القانون الوضعيِّ ونظرياتِه!

ثالثا: قام الدكتور صوفي أبو طالب، أحد تلامذة السَّنهُوريِّ، بإنجاز «مشروع تقنين الفقه الإسلاميِّ» بمذاهِبه الموثَّقة والمعتَمدة، والذي تبنَّاه مجلس الشعب المصريِّ، واستغرق إنجازه أكثر من أربعين شهرًا (من ديسمبر 1978م إلى يوليو 1982م). وقد أعدَّ المشرع ثمان لِجان ضمَّت ما يقرُب من مئة عضو من كِبار فقهاء الشَّريعة والقانون؛ من بينهم كوكبة من رجال القانون الأقباط. واستعانت هذه اللجان في عملها بشيوخ الأزهر وعلماء الإفتاء، وعُمَداء وأساتذة الشَّريعة والحقوق، وأركان الهيئات القضائية ووزراء العدل والأوقاف.

خاتمة

خاتمة

ما إن اســتيقظ عالم الإسلام على عصر ما بعد النَّهضة الذي يطرُقُ الأبوابَ، ويخطَفُ الأبصارَ، إذا بِحَيْرة الــمسلمين - في شــأن التَّعاطي مع الآخر - لم تتوقَّف، حيث تراوحت الـمواقفُ وردودُ الأفعال ما بين: الاعتزال والـخصام والتمرُّد والــمقاومة حينًا، وبين الإقبال على الــحياة الجديدة والنهول من ينابيع حداثتها حينًا آخر. وما بين هذا وذاك، ثمة اتجاه ثالث حاول جاهدًا أن يقول ببســاطة: إنَّ القبول الـمطلَق بالحضارة الغربية الــحديثة أدَّى بنا إلى حالةٍ من الانفصال الـحضاريِّ عن تاريخنا وتراثنا الإسلامي، كما أنَّ الرَّفض الـمطلق للحضارة الغربية الــحديثة تمَّ من مُنطلقاتٍ سلفية تتشبَّث بالــماضي، من دون أن يكون لها صلة بالـحاضر، ناهيك عن أن تخطِّط أو تتطلَّع إلى الـمستقبل.

وواقع الأمر، أنَّ هناك ثلاثة أحداث كُبرى، في تاريخنا العربي والإسلاميِّ الـمعاصر، أسهمتْ في إذكاء الـجدال الـمتعلِّق بكلٍّ من إشكاليات: الأصالة والـمعاصرة، الأنا والآخر، الدين والعلم، الشورى والديمقراطية، الشَّريعة والقانون ...إلخ؛ ألا وهي:

(1) هزيمة حزيران/ يونيو عام 1967م، وما تبعها من تبلــور اتجاهين،

أو رافدين، فكريين كبيرين: **أولهما** التيار الدَّاعي إلى ضرورة الأخذ بالبديل، أو الحل، الإسلامي. **وثانيهما** التيار الدَّاعي إلى العودة للدِّيمقراطية الليبرالية التي ظلت غائبة عن الساحتيْن السياسية والثقافية منذ أن وقع انقلاب يوليو/ تموز 1952م، وطيلة حكم جمال عبد الناصر (1956 - 1970م).

(2) اندلاع الثورة الإسلامية في إيران عام 1979م، حيث أمكن تعميم مقدِّمات الثورة التي لم تكتمل في اتجاهٍ فكريٍّ عربيٍّ يقول بالإسلام بديلًا، بينما رأى أصحابُ الاتجاه الفكري الآخر في الأحزاب الإيرانية، والصِّحافة الحرَّة، والانتخابات الرئاسية والنيابية، بديلا ديمقراطيًّا يتعيَّن الأخذ به، والتمسُّك بمقولاته. وتبعًا لذلك، يمكننا اختصار/ اختزال هذه المرحلة التَّاريخية (1952 - 1979م) في خطَّين سياسيين فكريين رئيسين؛ هما: **الإسلام**، بمعناه السَّابق على إسلام النَّهضة العربية الحديثة. **والدِّيمقراطية**، بالمعنى الليبراليِّ السَّائد على رؤى تلك النَّهضة.

(3) انتفاضات الرَّبيع العربي ابتداء من أواخر العام 2010م وبدايات العام 2011م، والتي لم تنته موجاتها حتَّى اللحظة في أغلب البلدان العربية. وما تلا ذلك من وصول جماعة الإخوان المسلمين للسُّلطة في كلٍّ من: مصر وتونس؛ وصولا إلى المشهد الرَّاهن بكلِّ تعقيداته.

ضمن هذا الإطار العام حاولنا مقاربة الإشكالات الخاصة بكل من: حاكمية الشورى، ومدنية السلطة، والشريعة والقانون، واتجاهات

دراسة القضاء والحسبة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، حتى نقف بدورنا على طبيعة التحديات التي تواجهنا في الزَّمن الراهن. خاصة في ظل توالي العديد من الكتابات والمقالات التي تتهم صراحة روَّاد النَّهضة أمثال: جمال الدِّين الأفغاني ومحمَّد عبده بالمسؤولية المباشرة حينًا، وغير المباشرة أحيانًا، عن ظهور وتنامي موجات الفكر الجهادي المتشدِّد، وصولا إلى ظهور تنظيم ما يُعرف بالدَّولة الإسلامية، أو داعش!

والحال أنَّ الرُّواد الأوائل قد قاربوا الإشكالات التي واجهتهم في ظلِّ ثقافة عصرهم؛ ومع ذلك فإنَّ رؤيتهم لبعض القضايا الفكرية التي لا تزال مطروحة علينا اليوم تعدُّ أكثر تقدمًا مما عليه الخطاب الدِّيني المعاصر؛ وإن زعم أصحابه أنهم يمثلون الوسطية والاعتدال.

لقد كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن إصلاح وتجديد المجال الديني، وما شابههما من مصطلحات، لكن كثيرا ممن يستخدمونها ليسوا على وعي بالإشكالات التى تطرحها البنية المفاهيمية والتي تعدُّ إشكالا بحد ذاتها؛ ليس لأنَّها «عتبة قلقة باعثة على استعمال وتداول مفاهيم ملتبسة وغامضة وأطروحات لها علاقة بمركزيات التُّراث والخطاب الدِّيني والخطاب الثَّقافي والخطاب السِّياسي والمنظور الفقهي والاجتهادي [فحسب]؛ بقدر ما بات هذا المفهوم أكثر تعقيدًا وخطورة في التَّعاطي العُنْفي مع مفاهيم الدَّولة الحديثة والمجتمع الحديث، وعلاقتهما المشوشة بالصُّورة النكوصية الراكزة في التَّاريخ والنص الديني، وبطبيعة الاجتهادات التي أخذت تطرحها جماعات الإسلام السياسي، أو جماعات التطرف والغلو

(...)، وصولًا إلى إباحة العنف ضد الـمجتمعات الغربية من خلال تأويل فقهي لهذه العلاقة».[1]

وختامًا يمكن القول: إنَّ إعادة النظر في السِّياق التَّاريخي الذي نشأت فيه مفاهيم: الشُّورى، والأمة، والجماعة، والخلافة، والإمامة، والشريعة، والحسبة، والحاكمية، إلى غير ذلك من المفاهيم ذات البعدين: الدِّيني والسِّياسي، من شأنها أن تكشف اللثام عن جملة التَّحولات التي جرت على بنية المفاهيم السياسية والدينية بحيث تشابك فيها ما هو ديني بما هو دنيوي، مما أدَّى في النهاية إلى تغول سلطة الخليفة على حساب العامَّة والخاصَّة معًا، واتِّساع رقعة الاستبداد وما يصاحبه في العادة من خراب العمران بحسب تعبير ابن خلدون، والبعد عن مقاصد الإسلام السمحة كدين سماوي منزَّل من عند اللَّه تعالى، الذي (يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ)[النحل: 90].

(1) علي حسن الفواز، **الإصلاح الديني: أزمة تداول المفاهيم .. أزمة صناعة المؤسسات**، ضمن أعمال ندوة: في ضرورة تجديد الخطاب الديني، اتحاد كتّاب المغرب، (طنجة: اتحاد كتاب الندوة، يونيو 2015م)، ص 209.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1) إبراهيم دسوقي الشهاوي، **الحسبة في الإسلام**، الطبعة الأولى (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1382هـ - 1962م).

2) إبراهيم محمَّد الحريري، **القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام**، الطبعة الأولى (عمان: دار عمار للنشر، 1420هـ - 1999م).

3) ابن الإخوة (ضياء الدِّين محمد بن محمد المتوفَّى سنة 729هـ)، **كتاب معالم القربة في أحكام الحسبة**، تحقيق روبن ليوي (المملكة المتحدة: منشورات جامعة كمبريدج، 1938م).

4) ابن الأزرق (أبو عبد اللَّه محمَّد بن علي الغرناطيّ الحميْري المتوفَّى سنة 896هـ)، **بدائع السِّلك في طبائع المُلك**، تحقيق وتعليق علي سامي النَّشَّار، الطبعة الأولى (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 1429هـ - 2008م).

5) ابن الحدَّاد (محمَّد بن منصور بن حبيْش المتوفَّى سنة 649هـ)، **الجوهر النَّفيس في سياسة الرَّئيس**، تحقيق ودراسة رضوان السَّيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

6) ابن الصِّمة (ت 8هـ)، **ديوان دُريد بن الصِّمَّة**، تحقيق عمر عبد الرسول، ذخائر العرب: 59، الطبعة الأولى (القاهرة: دار المعارف، 1985م).

7) ابن العربي (أبو بكر محمَّد بن عبد اللَّه المعافري المتوفَّى سنة 543هـ)، **أحكام القرآن**، تحقيق محمَّد علي البجاوي، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1387هـ - 1967م).

8) ابن القاص (أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المتوفَّى سنة 335هـ)، **أدب القاضي**، دراسة وتحقيق حسين خلف الجبوري، الطبعة الأولى (الطائف: مكتبة الصدّيق، 1409هـ - 1989م).

9) ابن بسام المحتسب (محمد بن أحمد بن بسام المتوفَّى حوالي 500هـ)، **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، نظر لويس شيخو اليسوعي، (بيروت: دار المشرق، 1907م).

10) ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المتوفى سنة 728هـ)، **رسالة الحسبة في الإسلام**، ضمن: محمد بن عبد الوهاب، هذه ثلاثة الأصول وأدلتها، (مصر: مطبعة المنار، 1340هـ - 1921م).

11) ابن تيمية، **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**، (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1960م).

12) ابن حبيب (محمَّد بن حبيب البغدادي المتوفَّى سنة 245هـ)، **كتاب المُنَمَّق في أخبار قريش**، صحَّحه وعلَّق عليه خورشيد أحمد فاروق، الطبعة الأولى (بيروت: عالم الكتب، 1405هـ - 1985م).

13) ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد الكناني المتوفى سنة 852هـ)، **الكافي الشَّافي في تخريج أحاديث الكشَّاف**، الطبعة الأولى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ).

14) ابن حجر العسقلاني، **تغْليق التَّعليق**، تحقيق سعيد بن عبد الرحمن القزقي، الطبعة الأولى (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ).

15) ابن حجر العسقلانيّ، **فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد اللَّه محمَّد ابن إسماعيل البخاري**، تحقيق عبد العزيز بن باز ومحمَّد فؤاد عبد الباقي ومحبِّ الدِّين الخطيب، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1379هـ).

16) ابن حزم الأندلسي (أبو محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 457هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد محمَّد شاكر، قدَّم له إحسان عباس، الطبعة الثانية (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1403هـ - 1983م).

17) ابن حزم، **الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرّأي والقياس**، تحقيق محمِّد بن زين العابدين رستم، الطبعة الأولى (القاهرة: أضواء السلف، 1425هـ - 2005م).

18) ابن دُريد (أبو بكر محمَّد بن الحسن الأَزْدِيّ المتوفَّى سنة 321هـ)، **جَمْهَرَةُ اللغة**، ترتيب وتصحيح عادل عبد الرحمن البدري، الطبعة الأولى (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، 1428هـ).

19) ابن رضوان (أبو القاسم عبد اللَّه بن يوُسف المالقيّ المتوفَّى 784هـ)،

الشُّهُبُ اللامعة في السِّياسة النَّافعة، تحقيق علي سامي النَّشَّار، الطبعة الأولى (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1404هـ - 1984م).

20) ابن زولاق (أبو محمد الحسن بن إبراهيم بن الحسين الليثي المصري المتوفَّى حوالي 387هـ)، **فضائل مصر وأخبارها وخواصها**، تحقيق علي محمد عمر، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م).

21) ابن سعد (أبو عبد اللَّه محمد بن سعد بن منيع الزهري المتوفَّى سنة 230هـ)، **كتاب الطَّبقات الكبير**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1421هـ - 2001م).

22) ابن طوغان المحمدي (شهاب الدين أحمد الأشْرَفيّ الحنفيّ المتوفَّى سنة 875هـ)، **البرهان في فضل السُّلطان**، دراسة وتحقيق أحمد الجعيد، تقديم رضوان السَّيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

23) ابن عرنوس، **تاريخ القضاء في الإسلام**، (القاهرة: المطبعة المصرية الأهلية الحديثة، 1934م).

24) ابن عطية (أبو محمَّد عبد الحق بن غالب الأندلسيّ المتوفَّى سنة 541هـ)، **تفسير ابن عطية الـمُحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، الطبعة الثانية (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ).

25) ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس القزوينيّ المتوفَّى سنة 395هـ)،

مُعجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمَّد هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979م).

26) ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المتوفَّى سنة 751هـ)، **إعْلام المُوَقِّعين عن ربِّ العالَمين**، تحقيق محمَّد عزِّ الدِّين خطَّاب، الطبعة الأولى (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ).

27) ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم المصري المتوفَّى سنة 711هـ)، **لسان العرب**، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار صادر، 2005م). المجلد الرابع: مادة «حسب»، والمجلد الثاني عشر: مادة «قضي».

28) ابن نُباتة المصري (محمَّد أبي الحسن المتوفَّى سنة 768هـ)، **المختار من كتاب تدبير الدول**، تحقيق ودراسة سلوى قنديل، تقديم رضوان السَّيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

29) ابن هشام (أبو محمد عبد الملك الحميري المتوفَّى سنة 213هـ)، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1955م).

30) أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسيني الكفوي المتوفَّى سنة 1094هـ)، **الكُلِّيات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق

عدنـــان درويش ومحمد المصري، الطبعـــة الأولى (طهران: مكتبة ذوي القربى، 1433هـ).

31) أحمد الريســوني، **الشورى في معركة البناء**، الطبعة الأولى (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007م)

32) أحمد مصطفى المراغي (ت 1371هـ/ 1952م)، **الحســبة في الإسلام**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955م).

33) الأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد اللَّه المتوفَّ سنة 250هـ)، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، دراســة وتحقيق عبد الملك بــن عبد اللّه بن دهيش، الطبعة الأولى (مكة: مكتبة الأسدي، 1424هـ - 2003م).

34) الآلوسي (أبو المعالي محمود شــكري بن عبد اللَّه الحســيني البغدادي المتوفَّ سنة 1342هـ)، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، عني بشرحه وتصحيحه وضبطه محمد بهجة الأثري، ثلاثة أجزاء، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1342هـ).

35) الإمام البخاري (أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي المتوفَّ سنة 256هـ)، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول اللَّه وسُنَنِه وأيّامة**، تحقيق محبّ الدِّين الخطيــب، الطبعة الأولى (القاهرة: المكتبة السلفية، 1400هـ).

36) الإمام مســلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري المتوفَّ ســنة 261هـ)، **صحيح مسلم المســمَّى المسند الصحيح من السُنن**

بنقل العدْل عن العدْل إلى رســول اللَّه ﷺ، اعتناء أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، الطبعة الثانية (بيروت: دار قُرطُبة للطباعة النشر والتوزيع، 1430هـ - 2009م).

37) البُحــتري (أبو عبادة الوليد بــن عبيد بن يحيى الطائي المتوفَّى حوالي 284هـ)، **ديوان الحماسة**، تحقيق لويس شيخو، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م).

38) البرزلي (أبو القاسم بن أحمد بن المعتل البلوي القيرواني المتوفَّى حوالي 844هـ)، **باب القضاء والشَّــهادات من نوازل البُرْزُلِي**، تحقيق وتقديم محمد الهادي العامري، (تونــس: Lawyers Committee for Human Rights، 1990م).

39) التّرمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن ســورة الضرير السلمي المتوفَّى سنة 279هـ)، **الجامع الصحيح: سُنَنُ التّرمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية، دون تاريخ).

40) تشارلز آدمس، **الإسلام والتجديد في مصر**، نقله عباس محمود، قدم له مصطفى عبد الرازق، الطبعة الأولى، (القاهرة: لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، 1935م).

41) توفيق الشاوي، **فقه الشورى والاستشارة**، الطبعة الأولى (المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992م).

42) الخيرميتي (محمود بن إسماعيل بن إبراهيم [كان حيًّا 843هـ])، **الدُّرة الغرَّاء في نصيحة السلاطين والقُضاة والأُمراء**، تحقيق ودراسة

أحمد الزعبي، تقديم رضوان السيد، الطبعة الأولى (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

43) الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان المتوفَّى سنة 748هـ)، **المهذّب في اختصار السنن الكبرى للبيهقي**، تحقيق ياسر بن إبراهيم محمد، الطبعة الأولى (الرياض: دار الوطن للنشر والإعلام، 1422هـ).

44) الرَّاغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المتوفَّى سنة 502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق وضبط محمَّد سيد كيلاني (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1381هـ - 1961م).

45) رضوان السَّيد، **سياسيَّات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الكتاب العربي، 1418 هـ - 1997م).

46) الزَّنجاني (محمود بن أحمد بن بختيار المتوفَّى سنة 656هـ)، **ترويح الأرواح في تهذيب الصِّحاح**، حقَّقه وقدَّم له محمد صالح شريف العسكري، الطبعة الأولى (طهران: مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، 1432هـ - 2011م).

47) سريج بن يونس (وآخران)، **ثلاث رسائل في القضاء الإسلامي**، تحقيق بدري محمد فهد، (الأردن: دار جرير للنشر والتوزيع، 1429هـ - 2008م).

48) سلامة البلوي، **القضاء في الدَّولة الإسلامية: تاريخه ونظمه**، (الرياض: المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، 1415هـ).

49) السَّمين (أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي المتوفَّى سنة 756هـ)، **عُمدة الحفَّاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق عبد السلام أحمد التونجي الحلبي، الطبعة الأولى (طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، جمادى الآخرة 1424هـ - ديسمبر 1995م).

50) سهام مصطفى، **الحسبة في مصر الإسلامية من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م).

51) سيد قطب، **في ظلال القرآن**، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الشروق، 1977م).

52) السيد كاظم الحائري، **القضاء في الفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى (قم: مجمع الفكر الإسلامي، 1415هـ).

53) السيد يوسف، **رائد الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث: الإمام محمد عبده**، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م).

54) السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد المتوفَّى سنة 911هـ)، **تاريخ الخلفاء**، اعتناء اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الطبعة الثانية (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1434هـ - 2013م).

55) شفيق شحاته، **تاريخ حركة التجديد في النظم القضائية في مصر منذ عهد محمد علي**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحيـاء الكتب العربية، 1961م).

56) شكيب أرسلان (ت 1366هـ)، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟**، الطبعـة الأولى (القاهرة: مطبعة عيسى البـابي الحلبي، 1358هـ - 1939م).

57) الشيزري (أبو الفضائل عبد الرحمن بن نصر المتوفَّى سـتة 589هـ)، **كتاب الحسبة**، (بيروت: دار المشرق، 1937م).

58) الشيزري، **كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، تصدير محمد مصطفى زيادة، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمـة والنشر، 1365هـ - 1946م).

59) الطبراني (سـليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي المتوفَّى سنة 360هـ)، **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض اللَّه، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الحرمين للطباعة والنشر، 1415هـ).

60) الطَّبري (أبو جعفر محمد بن جرير المتوفَّى سـنة 310هـ)، **تفسير الطَّبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، هذَّبه وحقَّقه وضبط نصَّه وعلَّق عليه بشَّار عوَّاد معروف وعصام فارس الحرستاني، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1415هـ - 1994م).

61) الطبري، **تاريخ الطبري تاريخ الرُّسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل

إبراهيم، ذخائر العرب: 30، الطبعة الأولى (القاهرة: دار المعارف، 1969م).

62) الطَّرسُوسي (نجم الدِّين إبراهيم بن علي المتوفَّى سنة 758هـ)، **تُحفة التُّرك فيما يجب أن يُعْمَل بالمُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

63) الطَّرطُوشي (أبو بكر محمَّد بن الوليد الفهري المتوفَّى 520هـ)، **سِرَاج الملوك**، حقَّقه وضبطه وعلَّق عليه ووضع فهارسه محمد فتحي أبو بكر، تقديم شوقي ضيف، الطبعة الأولى (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1414هـ - 1994م).

64) عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم: الأستاذ الإمام محمد عبده**، الطبعة الثانية، تقديم محمد عبد القادر حاتم، (القاهرة: مكتبة مصر بالفجالة، دون تاريخ).

65) عبد الرحمن إبراهيم عبد العزيز الحميضي، **القضاء ونظامُه في الكتاب والسُّنَّة**، الطبعة الأولى (مكَّة المكرمة: جامعة أم القرى، 1409هـ - 1989م).

66) عبد الرزاق السنهوري (ت 1390هـ)، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م).

67) عبد الرزَّاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمة نادية عبد الرزاق

السنهوري، مراجعة وتعليق وتقديم توفيق محمد الشاوي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1415هـ - 1994م).

68) عبد الكريم زيدان، **نظام القضاء في الشَّريعة الإسلامية**، الطبعة الثانية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1409هـ - 1989م).

69) عبد اللَّه محمد عبد اللَّه (ت 1986م)، **ولاية الحسبة في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة الزهراء، 1416هـ - 1996م).

70) عبد المنعم إبراهيم الدسوقي الجميعي، **مدرسة القضاء الشرعي: دراسة تاريخية لمؤسسة تعليمية 1907 - 1930**، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1406هـ - 1986م).

71) عثمان أمين (ت 1978م)، **رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده**، الطبعة الأولى، رقم 1 من سلسلة «رُسُل الوعي الإنساني»، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1965م).

72) عصام محمد شبارو، **القضاء والقضاء في الإسلام: العصر العباسي**، (بيروت: مكتبة النهضة العربية، 1983م).

73) علي عبد الرازق (ت 1386هـ)، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، (القاهرة: 1344هـ/ 1925م).

74) العَيْنِي (بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العينتابي المتوفَّى سنة 855هـ)، **نُخَبُ الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار**، تحقيق ياسر بن إبراهيم، الطبعة الأولى (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429هـ).

75) غاي بيخور، **مدوّنة السنهوري القانونية: نشوء القانون المدني العربي المعاصر 1932 - 1949**، ترجمة رشا جمال، مرجعة: عبد الحسين شعبان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009م).

76) القرطبي (أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن أبي بكر المتوفَّى سنة 671هـ)، **الجامع لأحكام القرآن والـمُبَيِّنُ لِـمَا تضَمَّنهُ من السُّنَّة وآي الفُرقان**، تحقيق عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوسي، الطبعة الأولى (بيروت: مؤسَّسة الرسالة، 1427هـ - 2006م).

77) الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف المتوفى سنة 350هـ)، **أخبار قضاة مصر**، تحقيق ومراجعة حسين نصَّار، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 1435هـ - 2013م).

78) الكندي (أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب المتوفَّى حوالي 350هـ)، **أخبار قضاة مصر**، تحقيق ومراجعة حسين نصَّار، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، 1435هـ - 2013م).

79) لطيفة محمد سالم، **النظام القضائي المصري الحديث 1875 - 1914**، الطبعة الأولى (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 1982م).

80) لطيفة محمد سالم، **تاريخ القضاء المصري الحديث**،الطبعة الثانية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991م).

81) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المتوفَّى سنة 450هـ)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِك وسياسة المُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

82) الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة المُلك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد، الطبعة الثالثة (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

83) مجموعة مؤلفين، **الإمام محمد عبده: مئة عام على رحيله 1905 - 2005م**، تحرير إبراهيم البيومي غانم، صلاح الدين الجوهري، الطبعة الأولى (القاهرة: دار الكتاب المصري - بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1430هـ - 2009م).

84) مجموعة مؤلفين، **الشيخ محمد عبده مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الديني والاجتماعي: بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره**، إشراف وتصدير عاطف العراقي، الطبعة الأولى (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1995م).

85) محمَّد إبراهيم التُّويجري، **مختصر الفقه الإسلامي في ضوء القرآن والسنة: كتابُ القضاء**، الطبعة الحادية عشر، (الرياض: دار أصداء المجتمع، 1431هـ - 2010م).

86) محمد الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الفكر المعاصر - دمشق: دار الفكر، 1415هـ - 1995م).

87) محمد رأفت عثمان، **النِّظام القضائي في الفقه الإسلامي**، الطبعة الثانية، (بيروت: دار البيان، 1415هـ - 1994م).

88) محمد رشيد رضا (ت 1936م)، **الخلافة**، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة المنار، 1341هـ/ 1922م).

89) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ثلاثة أجزاء، الطبعة الأولى (القاهرة: مطبعة المنار، 1931م).

90) محمد صبيح، **محمد عبده**، الطبعة الأولى (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1944م).

91) محمَّد عبد القادر أبو فارس وآخرون، **الشورى في الإسلام**، [ثلاثة أجزاء]، الطبعة الأولى، (عمَّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، 1989 - 1990م).

92) محمد عبد الوهاب خلَّاف، **استقلال القضاء في الأندلس: صورة للعلاقة بين السُّلطتيْن القضائية والتنفيذية من بداية الدولة الأموية حتى نهاية القرن الخامس الهجريّ**، ضمن كتاب: دراسات في تاريخ وحضارة الأندلس، (القاهرة: على نفقة المؤلف، 1425هـ - 2004م).

93) محمد عبد الوهاب خلاف، **تاريخ القضاء في الأندلس من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس الهجري**، (القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، 1413هـ - 1992م).

94) محمد عبده (ت 1905م)، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**،

تحقيق وتقديم محمد عمارة، الطبعة الثانية، [خمسة أجزاء]، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق - الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 1427هـ - 2006م).

95) محمَّد عبده، **تفسير القرآن الحكيم المعروف بتفسير المنار**، الطبعة الثانية (القاهرة: مطبعة المنار، 1350هـ).

96) محمد عمارة، **الإسلام والتحديات المعاصرة**، (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2010م).

97) محمد عمارة، **روائع ابن تيمية: الحسبة - رفع الملام عن أئمة الأعلام - السياسة الشرعية**، الطبعة الأولى (القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، 2017م).

98) محمد محمد أمين، **الشَّاهِدُ العَدْلُ في القضاء الإسلاميّ: دراسة ونشر وتحقيق للوثيقة رقم 791ج محفوظات دفتر خانة وزارة الأوقاف بالقاهرة**، الطبعة الأولى (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 2009م).

99) محمد مصطفى الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام**، (دمشق: دار الفكر العربي، 1422هـ - 2001م).

100) محمود الشربيني، **القضاء في الإسلام**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م).

101) المرادي (أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني المتوفَّى سنة 489هـ)، **كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة**، تحقيق ودراسة

رضوان السيد، الطبعة الثانية (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1433هـ - 2012م).

102) مؤلِّف مجهول، **الأســد والغوَّاص: حكاية رمزية عربيــة من القرن الخامس الهجري**، اعتناء رضوان الســيد، الطبعة الثالثة، (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 1432هـ - 2012م).

103) النباهي (علي بن عبد الله المالقي المتوفَّى سنة 792هـ)، **تاريخ قضاة الأندلس المسمّى كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، تحقيق لافي بروفنسال، (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1984).

104) النَّسَفي (أبو البركات عبد اللّه بن أحمد المتوفَّى سنة 701هـ)، **تفسير القرآن الجليل المســمَّى بمدارك التنزيل وحقائــق التأويل**، الذخائر: 198، الطبعــة الثانية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1417هـ - 1996م).

105) نقولا زيادة، **الحسبة والمحتسب في الإسلام**، نصوص جمعها وقدّم لها الدكتــور نقولا زيادة، نصوص ودروس: 21، الطبعة الأولى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1963م).

106) الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر بن ســليمان القاهري المتوفَّى سنة 807هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (بيروت: مؤسَّســة المعارف للطباعة والنشر، 1406هـ).

107) وكيع (أبو بكر محمد بن خلف بن حيان المتوفَّى سنة 306هـ)، **أخبار القضاة**، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، 3 مجلّدات، (بيروت: دار عالم الكتب، 1410هـ - 1990م).

108) وكيع (محمد بن خلف المتوفى 306هـ)، **أخبار القضاة**، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، (بيروت: دار عالم الكتب، 1411هـ - 1990م).

الـمقالات

1) إبراهيم البيومي غانم ، **فقه الشـورى بين الأخلاق والوئام الاجتماعي**، مجلة التفاهم، السـنة الثانية عشرة، العدد 46 (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، خريف 2014م/ 1435هـ).

2) رضوان السـيد، **الفتنة وأخواتها في النَّص والوعي والتَّاريخ**، مجلة التَّسامُح العُمَانية، السنة السادسة، العدد 21، شتاء 1429هـ - 2008م.

3) سائد بكداش، **شروح كتاب الدر الـمختار شرح تنوير الأبصار في فقه الـمذهب الـحنفي: دراسة موضوعية فقهية**، مجلة الأحمدية، السنة الثانية عشرة (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423هـ - 2002م).

4) علي حسن الفواز، **الإصلاح الديني: أزمة تداول الـمفاهيم .. أزمة صناعة الـمؤسسات**، ضمن أعمال ندوة: في ضرورة تجديد الـخطاب الديني، اتحاد كتَّاب الـمغرب، الطبعة الأولى (طنجة: اتحاد كتاب الـمغرب، يونيو 2015م).

5) فيصل الحفيان، **والفتنة أشــدُّ والفتنة أكبر: تأمُّلات في الفتنة وتداعياتها**، مجلة التَّســامُح العُمَانية، الســنة السادســة، العدد 21، شتاء 1429هـ - 2008م.

6) الكرملي (أنستاس ماري المتوفَّى سنة 1947م)، **الحسبة**، مجلة المشرق، السنة الأولى، العدد السادس (بيروت: دار المشرق 1898م).

7) محمَّد حلمي عبد الوهَّاب، **الفتنة وسياقاتها المعرفية لدى تيارات التَّشدُّد**، مجلة التَّسامُح العُمَانية، السنة السادسة، العدد 21، شتاء 1429هـ - 2008م.



الدين والسلطة والمجتمع

مقاربات نقدية

يتضمن الكتاب مجموعة من الأبحاث الفكرية التي تتغيا الإبانة عن حدود، واتجاهات، ومآلات تجارب الإصلاح الفكري والديني، فيما يتعلق بوضعية وإشكالات: الدين، والسلطة، والمجتمع في الفكر الإسلامي المعاصر. وذلك في فصول أربعة يتوزع على مسائل: الشورى والديمقراطية، ونقد السلطة الدينية، ورؤى الشريعة والقانون، واتجاهات دراسة القضاء والحسبة. ففي الفصل الأول "حاكمية الشورى في النص والوعي والتاريخ"، تم التركيز على الأسباب التي أدت في النهاية إلى تضاؤل الأبعاد السياسية والاجتماعية لمفهوم الشورى، ورصد التغير التدريجي الذي طرأ على مفهومي: "الأمر" و"الشورى": خاصة مع تركز السلطة في يد العسكر أيام الخليفة العباسي المتوكل على الله (٢٠٥ - ٢٤٧هـ).

أما الفصل الثاني: "نقد السلطة الدينية في فكر الإمام محمد عبده": فيتركز حول مشروع الإمام في الإصلاح والتجديد الديني، والذي يتجاوز حدود إصلاح المؤسسات الدينية التقليدية: كالأزهر، ليصبح مظلة أكبر للإصلاح في الأصول والفروع، في الفقه والتصوف، في علم الكلام والتفسير، مع ممارسة الاجتهاد ضمن إطار ضبطه بمحددين أساسيين، هما: أن تكون الحاجة أساس التجديد، وأن يتم العمل على ذلك بالتدريج. وفي سياق مشابه، يتمحور الفصل الثالث "رؤى الشريعة والقانون في الفكر الإسلامي المعاصر": حول محمد رشيد رضا، نظرا لأن المقاربات المتعلقة بجدالات الشريعة والقانون في مدرسة المنار (تفسيرا ومجلة)، تبدو غائبة تماما: على الرغم من الدراسات العديدة التي خصصت لدراسة صاحب المنار ومدرسته في العقود الأخيرة. وفي السياق ذاته يتنزل الفصل الرابع "تاريخ الحسبة والقضاء واتجاهات دراستهما في الفكر الإسلامي المعاصر"، والتي تتوزع ما بين: اتجاهات سلفية دينية محافظة، واتجاهات تاريخية قانونية واجتماعية: فضلا عن الاتجاه الأدبي الفني.


9 789776 519749

